UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3 1761 03625 1585

Morris Jastrow, jr.

Die Religion Babyloniens und Assyriens

I. Band

Druck von Hartmann & Wolf in Leipzig.

Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

Morris Jastrow, jr.

Dr. phil. (Leipzig), Professor d. semit. Sprachen a. d. Universität von Pennsylvanien (Philadelphia)

Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung

---

Erster Band

66089
22/8/05

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1905

Vorwort zum I. Band.

Als Hauptzweck dieses Werkes hatte ich im Vorworte zu der englischen Ausgabe vom Jahre 1898 bezeichnet, es solle dem nächsten Buche über die babylonisch-assyrische Religion die Wege ebnen. Dass mein eigenes Buch dieses „nächste“ sein würde, konnte ich damals nicht ahnen. Dieser Fall ist aber eingetreten. Als nämlich die Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) mir die Veranstaltung einer deutschen Übersetzung vorschlug, war ich mir darüber klar, dass mit einer solchen ohne eine durchgängige Neubearbeitung des Ganzen weder dem Verleger noch der Sache gedient sein könne. Ich habe daher zwar alles Material der englischen Ausgabe beibehalten, es aber gleichzeitig nicht nur beträchtlich erweitert, sondern mich auch nicht gescheut, überall, wo es nötig war, zu ändern. Die deutsche Ausgabe spiegelt daher die Fortschritte wieder, welche unsere Kenntnis der babylonisch-assyrischen Religion dank den neu veröffentlichten Funden und den seitherigen weiteren Untersuchungen der Assyriologen über das alte wie das neue Material inzwischen gemacht hat. Durch die Erweiterung und radikale Umarbeitung tritt die deutsche Ausgabe als ein wesentlich neues Buch vor die Öffentlichkeit und darf sich auch tatsächlich das „nächste“ Buch über den Gegenstand nennen, denn die nach 1898 erschienenen Handbücher Kings[1]) und Bassis[2]) wollen selbst nichts weiter als blosse Skizzen sein, während von Veröffentlichungen, die nach der ersten Lieferung dieser Ausgabe erschienen sind, Sayces „Religions of Ancient

1) Babylonian Religion and Mythology of the Babylonians and Assyrians (London 1899).

2) Mitologia Babilonese-Assiria (Milano 1899).

Egypt and Babylonia"[1]) viel Belehrendes und Anregendes bietet wie alles, was aus Sayces Feder stammt, aber als erschöpfende Darstellung des umfangreichen Gebietes ebensowenig gelten will, wie das bei Zimmerns hervorragender Leistung[2]) der Fall ist.

Die Umarbeitung erstreckt sich auf alle Teile des Buches, allerdings weniger auf die einleitenden Kapitel als auf die Darstellung des Pantheons und ganz besonders auf die Kapitel über die religiöse Literatur und den Kult, die zum grössten Teil ganz neu geschrieben sind. Schon daraus, dass sich dieser erste Band — siebzehn Kapitel umfassend — auf 552 Seiten beläuft gegen 311 Seiten der englischen Ausgabe, ist ersichtlich, wie sehr die deutsche Bearbeitung von dem früheren Werke abweicht. Bei der Übersicht über die Geschichte Babyloniens und Assyriens hätte ich mich wohl noch vorsichtiger in bezug auf chronologische Angaben ausdrücken sollen. Nachdem es eine Zeitlang Mode war, mit hohen Ziffern etwas leichtsinnig um sich zu werfen, ist jetzt eine gesunde Reaktion gegen diesen Unfug eingetreten, und es wird jetzt ziemlich allgemein zugegeben, dass Angaben, die das Jahr 3000 v. Chr. überschreiten, nur unter dem grössten Vorbehalt in Vorschlag zu bringen sind. Dies bitte ich bei dem zweiten Kapitel stets zu berücksichtigen Anderseits würde ich jetzt viel mehr Gewicht auf die Einwanderungsschichten im Zweistromland legen, die nach den glänzenden Forschungen Winclers die Grundlage zu einer Scheidung zwischen den Perioden und den Kulturelementen in der ältesten babylonisch-assyrischen Geschichte bilden. In bezug auf Einzelheiten schwebt jedoch hier noch vieles im Dunkeln.

Für das altbabylonische Pantheon ist inzwischen wertvolles neues Material geliefert worden einmal durch die langsam fortschreitende Fortsetzung des grossen Prachtwerks über die Ausgrabungen bei Telloh, — jetzt nach dem bedauerlichen Tode De Sarzecs von M. Croz weitergeführt, — sodann durch weitere Veröffentlichungen der Funde aus Nippur durch Prof. Hilprecht, und endlich für die Zeit von Hammurabi an (c. 2250 v. Chr.) durch die wertvollen Funde der französischen Ausgrabungen in Susa — darunter der kostbare Codex Hammurabi —, deren rasche Veröffentlichung und Bearbeitung wir der Energie de Morgans und dem unermüdlichen Scheil verdanken.[3]) Dazu kommt sowohl für die ältere als auch für die spätere Periode die Fortsetzung der Veröffentlichungen des Britischen Mu-

1) Gifford Lectures, Edinburgh 1902.

2) 2. Hälfte der neuen Bearbeitung von Schraders Keilinschriften und das Alte Testament (Berlin 1902) durch Winckler und Zimmern.

3) Bis jetzt sind 5 Bände erschienen unter dem Titel: Délégation en Perse, Mémoires (Paris 1900—1904).

seums.[1]) Für das spezifisch assyrische Pantheon dürfen wir wohl bald weiteres Material aus den eifrig betriebenen deutschen Ausgrabungen in Kalat Shergât — der alten Hauptstadt Aschur — erwarten, wie denn die Tätigkeit Koldeweys in Babylon seit dem Jahre 1899 bereits wichtige Erfolge für die neubabylonische Periode und ganz besonders für die Topographie der Hauptstadt in den Tagen des grossen Nebukadnezar zu verzeichnen hat.

Die historische und philologische Bearbeitung und Verwertung des neu hinzugekommenen Materials durch Gelehrte verschiedener Länder, unter denen die Verdienste von Winckler, Jensen, Scheil, Thureau-Dangin, King, Lehmann, Johns und Radau besonders hervorzuheben sind, ist auch dem Studium der Entwickelung der religiösen Anschauungen und des Kultes nach verschiedenen Richtungen zu gute gekommen, wie auch aus dem schönen Corpus der assyrischen und babylonischen Briefliteratur, von Prof. R. F. Harper[2]) herausgegeben, so manches für die babylonisch-assyrische Religionsgeschichte sich ergibt.

Was speziell die religiöse Literatur anlangt, so hat hier die fortgesetzte Tätigkeit von vielen Gelehrten wie Delitzsch, Halévy, Zimmern, Jensen, Bezold, Haupt, King, Knudtzon, Jeremias, Tallqvist, Weissbach, Craig, Boissier, Messerschmidt, Martin, Fossey, Thompson, Hrozný, Hehn, Böllenrücher u. a. nicht nur viel neues Material geliefert, sondern auch unser Verständnis der Zaubertexte, Gebete und Hymnen, der Vorzeichen- und Deutungslehre, der Legenden sowie der Kosmologie beträchtlich gefördert. Ganz besonders ist hier Bezolds glücklich zu Ende geführter monumentaler Katalog der Aschurbanabalischen Bibliothek[3]) zu erwähnen, der für alle Zeiten die Grundlage für jedes Studium der babylonisch-assyrisch religiösen Literatur bleiben wird, und sodann die ebenso durch gesunde Methode wie durch Scharfsinn und Gründlichkeit ausgezeichneten Untersuchungen Zimmerns[4]), die die Forschungen über die babylonischen Kulte und Rituale in neue Bahnen gelenkt haben. Auch durch seine gelehrte und geistvolle oben bereits erwähnte Zusammen-

1) Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum (London 1896 ff.). Bis jetzt sind 17 Teile erschienen. Die Autographie der Texte von T. G. Pinches, L. W. King und R. C. Thompson.

2) Assyrian and Babylonian Letters belonging to the *K* Collection of the British Museum (London 1892—1902). Bis jetzt sind 8 Bände erschienen.

3) Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum. 5 Bände. (London 1889—1899.)

4) Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. 3 Teile. Leipzig 1896—1901, nebst zahlreichen Artikeln, die in der Bibliographie sämtlich verzeichnet sind.

fassung seiner Forschungen auf dem Gebiete der babylonisch-assyrischen Religion hat sich Zimmern grosse Verdienste erworben, wenn ich ihm auch in seinen Schlussfolgerungen aus dem gegebenen Material und in seinen weiteren Ausblicken nicht immer folgen kann.

Mein Buch zerfällt in vier Hauptabschnitte:

1. Einleitende Kapitel über Quellen und Forschungsmethode sowie über Land und Volk mit einem gedrängten Abriss der babylonisch-assyrischen Geschichte.
2. Das babylonisch-assyrische Pantheon in vier Unterabteilungen: a) das altbabylonische Pantheon, b) das babylonische Pantheon in und nach der Zeit Hammurabis, c) das assyrische Pantheon und d) das Pantheon im neubabylonischen Reiche.
3. Die religiöse Literatur mit den Unterabteilungen: a) Zaubertexte, b) Gebete und Hymnen, c) Klagelieder und Bussgebete, d) Orakel und Omina-Texte, e) die Kosmologie, f) das Gilgameschepos, g) Mythen und Legenden.
4. Glaubenslehre und Kult, mit Erörterung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, der Tempelbauten und Tempelorganisation, des Priesterwesens, der Opfer und Opferrituale und der Ethik der Babylonier und Assyrier, soweit sie in Beziehungen zu der Religion steht. Ein ganz neues Kapitel in diesem Abschnitt versucht eine Übersicht zu geben über die Götter Babylons und Assyriens in Verbindung mit den ihnen zu Ehren errichteten Heiligtümern. Im Schlusskapitel wird ein allgemeiner Überblick über die babylonisch-assyrische Religion geboten, sowie eine zusammenfassende Darstellung ihrer Beziehungen zu andern Religionssystemen des Altertums und ganz besonders zu d e r Religion, die uns im alten Testament vorliegt.

Herr Dr. Georg Hüsing aus Breslau hat sich in freundschaftlicher Weise erboten, für den 2. Band einen Exkurs über die Religion Elams, die in solch engen Beziehungen zur babylonisch-assyrischen stand, zu liefern, und ich darf ihn gewiss schon jetzt des Dankes aller Fachgenossen versichern für diesen in Aussicht gestellten Beitrag, in dem das neu hinzugekommene Material aus den Ausgrabungen zu Susa verwendet werden wird.

An übersetzten Texten mit erklärenden Erörterungen wird man eher zu viel als zu wenig finden. Ich glaubte aber, dass gerade für das weitere Publikum, für das das Buch bestimmt ist, eine möglichst reiche Auswahl aus den verschiedenen Zweigen der religiösen Literatur uner-

lässlich sei, damit sich ein jeder an der Hand der Texte selbst ein selbständiges Urteil über die Religion bilden kann.

Die Verweise auf die Quellen sind in der deutschen Ausgabe stets angegeben, so dass der Leser im stande ist, die Ausführungen des Verfassers auf Schritt und Tritt nachzuprüfen. Die Bibliographie, die auf Ausführlichkeit Anspruch macht, ist bis auf die neuesten Erscheinungen fortgeführt.

In einer Hinsicht bin ich der in der englischen Ausgabe befolgten Methode unverbrüchlich treu geblieben, nämlich in dem Grundsatze, nur solche Ergebnisse der Forschung aufzunehmen, die allgemeine Billigung gefunden haben und somit als endgültig angesehen werden können. Diesem Prinzip zu Liebe habe ich auch manche eigene Meinung unterdrückt, weil mir ein Buch wie das vorliegende nicht das geeignete Sprachrohr für ihre Weiterverbreitung zu sein schien.

Es ist wohl überflüssig, noch besonders zu betonen, dass es heute ebenso unmöglich ist, eine vollständig befriedigende Geschichte der babylonischen und assyrischen Religion zu schreiben, wie es dies vor zehn Jahren war. Das bleibt eine Aufgabe für das nächste Gelehrtengeschlecht oder erst für die Enkel der gegenwärtigen Assyriologen. Immerhin reizte aber die Menge des uns zu Gebote stehenden Materials schon jetzt zu einem Versuche, darzulegen, wie sich die Religion des Euphrattales samt ihrer Götterwelt, ihrer Literatur, ihren Glaubenssätzen und Bräuchen entfaltet und weiter nordwärts verbreitet hat. Zugleich rechtfertigt wohl die hohe Bedeutung dieser Religion für die allgemeine Entwickelung der religiösen Ideen der Menschheit das Unterfangen, die sicheren Ergebnisse der Ausgrabungen und der Entzifferungsarbeit — einer der Ruhmesthaten der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts — Allen vor Augen zu führen.

Abgesehen von der Religion Israels gewährt keine zweite des Altertums einen solchen Einblick in den Entwickelungsgang der religiösen Ideen eines Volkes wie gerade die babylonisch-assyrische. Neben einem ganz auffälligen Trachten, die höchste Höhe geistiger Spekulation zu erklimmen, welcher der alte Orient je fähig gewesen ist, finden sich in ihr zahlreiche Spuren und Reste primitiver Vorstellungen und Gebräuche. Selbst wenn man nicht so weit wie Winckler geht, der den Einfluss der babylonischen Kultur derartig hoch einschätzt, dass er in der Ausgestaltung der Mythen, Legenden und Kosmologie des gesamten Altertums die Wirksamkeit des mythologisch-astrologischen Systems des Euphrattales erblicken will, den Monotheismus der Hebräer von den babylonischen Theologen inspiriert, ja sogar den Islam von diesem System

beeinflusst sein lässt —, so kann doch hinfort kein Zweifel mehr sein, dass babylonische Mythen, babylonische Überlieferungen und babylonische Vorstellungen zugleich mit babylonischer Wissenschaft in einer verhältnismässig sehr frühen Zeit ihren Weg zu fremden Völkern genommen haben. Die babylonische Kultur ist einer der Hauptkeime der Zivilisation der alten Welt gewesen, und Spuren ihres Einflusses finden sich an untereinander sonst so verschiedenartigen Punkten der Erde, wie es Ägypten, Indien und Griechenland sind. Der noch weit engere Zusammenhang der Hebräer mit den Babyloniern macht ein richtiges Verständnis des Alten Testaments geradezu unmöglich, wenn man nicht beständig die Nachrichten der wertvollen, jetzt zum Teil ihrem Grabe wieder entrissenen keilschriftlichen Literatur berücksichtigt.

Eine Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion muss sich daher den Bedürfnissen eines sehr verschiedenartig zusammengesetzten Leserkreises anpassen. Der Verfasser hofft, dass sein ernsthaftes Bemühen, diesem Zwecke zu entsprechen, das lebhafte Interesse noch steigern möge, das man gegenwärtig der Geschichte und Kultur des Zweistromlandes entgegenbringt.

Zum Schluss möchte ich meinem Freunde Herrn Prof. Dr. Hermann Collitz vom Bryn Mawr College meinen besten Dank für seine sorgfältige Durchsicht des deutschen Manuskripts aussprechen. Er hat auch eine Korrektur gelesen und manche wertvolle Verbesserung angeregt. Ebenso gebührt mein herzlichster Dank meinem verehrten Freunde Herrn Prof. Dr. Lucian Scherman in München, der gleichfalls die Güte hatte, von den meisten Bogen eine Korrektur zu lesen und zur Glättung des Stils, besonders in den Abteilungen, die der Verfasser selbst in deutscher Sprache niedergeschrieben hat, wesentlich beizutragen. Dem Herrn Verleger gebührt ebenfalls mein Dank für die schöne äussere Ausstattung des Buches, sowie für das wohlwollende Interesse, welches er dem Unternehmen in jeder Beziehung entgegengebracht hat.

September 1904.

Morris Jastrow, jr.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Einleitung. Quellen und Methode der Forschung . .	1
II.	Land und Volk	24
III.	Die allgemeinen Charakterzüge des babylonischen Pantheons	48
IV.	Die babylonischen Götter vor Hammurabi	51
V.	Die Göttergemahlinnen	99
VI.	Das Pantheon Gudeas und anderer altbabylonischer Herrscher	101
VII.	Allgemeine Ergebnisse	107
VIII.	Das Pantheon zur Zeit Hammurabis	110
IX.	Die Götter in den Tempelverzeichnissen, in den juristischen und kaufmännischen Urkunden sowie in den offiziellen Briefen	159
X.	Die Götter zweiten Ranges zu Hammurabis Zeit . . .	171
XI.	Überreste von Animismus in der babylonischen Religion .	193
XII.	Das assyrische Pantheon	201
XIII.	Die Dreiheit und die gruppenweise Anrufung von Gottheiten	244
XIV.	Die neubabylonische Periode	250
XV.	Die religiöse Literatur Babyloniens	267
XVI.	Die Zaubertexte	273
XVII.	Gebete und Hymnen	393

I. Kapitel.

Einleitung.

Quellen und Methode der Forschung.

I.

Bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts war unsere Kenntnis der Religion der Babylonier und Assyrer ausserordentlich dürftig. Wir besassen weder zeitgenössische Urkunden dieser Völker, noch hatten sich anderweitige alte Denkmäler erhalten, die auf die religiösen Vorstellungen und Sitten, wie sie ehedem in Mesopotamien geherrscht haben, Licht hätten werfen können. So standen denn keine anderen Quellen zur Verfügung, als die gelegentlichen, ungenügenden und fragmentarischen Mitteilungen im Alten Testamente, bei Herodot, Eusebius, Synkellos und Diodor. Von diesen können ohnehin nur die beiden erstgenannten, das Alte Testament und Herodot, als direkte Quellen gelten. Die übrigen bringen bloss Auszüge aus anderen Werken, vornehmlich aus Ktesias, Xenophons Zeitgenossen, aus Berosus, einem Priester des Beltempels in Babylon, der um die Zeit Alexanders des Grossen oder kurz nachher gelebt hat, oder aus Apollodor, Abydenus, Alexander Polyhistor und Nikolas von Damaskus, die alle jünger als Berosus sind und diesen entweder ausschreiben oder doch von ihm abhängig sind.

Von allen diesen Quellen gilt nun, dass die Nachrichten, welche sie über Babylonien und Assyrien liefern, sich überwiegend auf die politische Geschichte und nur in ganz geringem Masse auf die Religion beziehen. Im Alten Testamente erscheinen die beiden Reiche nur, wo sie zu den Hebräern in Beziehung treten; und da die hebräische Geschichte nicht weiter rückwärts als bis zum Auftreten der Terahiten in Palästina reicht, so finden wir aus der Zeit vor den Wanderungen dieser Stämme in Mesopotamien nur gelegentlich den Euphrat und Tigris unter den Flüssen erwähnt, welche den sagenhaften Garten von Eden bewässerten. Ferner eine Hindeutung auf Nimrod und sein Reich, das die Hauptstädte der nördlichen und südlichen mesopotamischen Bezirke

mit umfasst habe, sowie endlich die Geschichte von der Gründung der Stadt Babylon mit der sich an diese anschliessenden Zerstreuung der Menschheit aus ihrem zentralen Wohnsitze im Euphratthale. Als dann Abraham und seine Gefolgschaft in die Versuche palästinischer Fürsten, das Joch babylonischer Oberhoheit abzuschütteln, verwickelt werden, bietet sich von Neuem Gelegenheit, von Mesopotamien zu sprechen. So tritt denn die Familiengeschichte der hebräischen Stämme jetzt ab und zu in Beziehung zu den alten Ansiedlungen am Euphrat. Indess erst zur Zeit des politischen Ringens der beiden hebräischen Königreiche gegen die unvermeidliche Unterwerfung unter die Übermacht der assyrischen Waffen sowie nach dem Sturze der assyrischen Herrschaft durch Babylonien werden die zwei Länder öfter von den Geschichtsschreibern und Propheten erwähnt. Aber auch hier ist die politische Lage stets die Hauptsache, und nur gelegentlich kommt die Religion in Betracht. So, wenn erzählt wird, dass Sennacherib, der König von Assyrien, ermordet sei, als er im Tempel des Gottes Nisroch geopfert habe (2. Kön. 19, 37), oder wenn ein Prophet babylonische Vorstellungen von der Unterwelt in seine Reden einflicht, um das Bild von der Erniedrigung, welcher der stolze König Babylon's anheimfallen solle, kräftiger auszumalen[1]).

Nur wenig liefert auch das Buch Daniel, trotzdem in ihm Babylon den Mittelpunkt der Handlung bildet, und das Wenige, was sich auf die religiösen Zustände bezieht, wie die Bedeutung, welche man den Träumen beilegte oder der stillschweigende Gegensatz zwischen der Religion Daniels und seiner Genossen zu der Nebuchadnezzars und der Babylonier, dies Wenige verliert durch die späte Entstehung des Buches noch an Gewicht. Das Gleiche gilt, nur noch in verstärktem Masse, von dem Buche Judith, in dem Niniveh den Mittelpunkt der geschilderten Ereignisse abgiebt. Weit reicher an Mitteilungen über die religiösen Gebräuche Mesopotamiens als das Alte Testament ist die in Palästina und Babylonien entstandene rabbinische Litteratur. Die zahlreichen Ansiedelungen von Juden in Babylonien, welche im 6. Jahrhundert v. Chr. begonnen und sich durch frischen Zuzug aus Palästina fortwährend gemehrt hatten, brachten die Bekenner des Judentums in unmittelbare Berührung mit religiösen Zuständen, die ihnen in der Seele zuwider waren. In den Verordnungen der Rabbiner, die ihre Anhänger vor den sie umgebenden Einflüssen schützen wollten, wird häufig, offen oder versteckt, auf babylonische Gebräuche Bezug genommen: auf die Feste der Babylonier, die Bildnisse ihrer Götter, ihre Beschwörungsformeln und anderes. Doch sind solche Mitteilungen wegen ihrer Unbestimmtheit dunkel und bedürfen eines Kommentars, den nur eine Kenntnis

1) Isaiah 14. Für die babylonischen Vorstellungen in diesem Kapitel vergl. Alfred Jeremias, Die Babylonisch-Assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (Leipzig 1897), S. 112—116. Vergl. auch unten Kapitel 25.

der Zeit, für welche sie bestimmt waren, liefern kann. Zu dieser Schwierigkeit kommt noch die verhältnismässig späte Zeit der Mitteilungen hinzu, welche auf die früheren Perioden der babylonischen Religion nur mit grosser Vorsicht übertragen werden dürfen.

Was Herodot anlangt, so ist es sehr zu bedauern, dass sein Plan, eine Geschichte Assyriens zu schreiben[1]), entweder niemals zur Ausführung gekommen ist oder, wenn dies doch der Fall gewesen sein sollte, sein Werk verloren gegangen ist. Nach dem allgemeinen Brauche seiner Zeit begriff Herodot unter Assyrien ganz Mesopotamien, also sowohl das eigentliche Assyrien im Norden wie auch das südliche Mesopotamien. Seine Geschichte würde daher von ausserordentlichem Werte gewesen sein, und da seinem beobachtenden Auge und gut geschulten Geiste nichts entging, so würden die religiösen Gebräuche des Landes bei ihm zu ihrem vollen Rechte gekommen sein. So haben wir leider nur gelegentlich der Geschichte Persiens einige Bemerkungen über Babylonien und Assyrien[2]). Davon ist das meiste rein historisch; das Wichtigste ist eine kurze Darstellung der Vergangenheit des Landes — ein seltsames Gemisch von Thatsachen und Sage — sowie der berühmte Bericht von der Eroberung Babylons durch Cyrus. Glücklicherweise finden sich darunter vier Mitteilungen über die Religion der Einwohner. Erstens die Beschreibung eines achtstöckigen Turmes, den ein dem Gotte Bel geweihter Tempel überragte; zweitens ein ziemlich ausführlicher Bericht über einen anderen, ebenfalls dem Bel heiligen Tempel, der in demselben Bezirke der Stadt Babylon lag. Eine dritte leider sehr knappe Angabe bezieht sich auf die Begräbnisgebräuche der Babylonier, während eine vierte den Ritus schildert, der mit der Verehrung ihrer Hauptgöttin verbunden war und der Herodot, weil er seine mystische Bedeutung nicht zu würdigen verstand, schamlos dünkte. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass Ktesias' Bericht über das assyrische Reich, worunter er wie Herodot auch Babylonien mit einbegriff, irgendwie die Religion berücksichtigt habe. Was er von Babylonien und Assyrien sagt, diente lediglich als Einleitung zur persischen Geschichte, dem eigentlichen Thema seines Buches, und die wenigen Bruchstücke, die wir vornehmlich aus Diodor und Eusebius kennen, behandeln sämtlich nur die Aufeinanderfolge der Dynastieen. Bekanntlich sind Ktesias' Listen heute in äussersten Misskredit geraten, während das Zutrauen zu den einheimischen Überlieferungen, wie sie Berosus bietet, mehr und mehr gestiegen ist.

Der Verlust der Geschichte des Berosus ist in der That bedauerlich. Sie würde für uns von grösserem Werte als Herodots Werk gewesen sein, weil sie, wie wir wissen, auf den Urkunden und Schriftstücken beruhte, welche in babylonischen Tempeln aufbewahrt wurden. Wie weit

1) I, 184. 2) I, 95, 102, 178—200; vergl. Nikels (Herodot und die Keilschriftforschung, Paderborn 1896) ausführlichen Kommentar zu diesen Stellen.

Berosus auch die Religion des Volkes berücksichtigt hat, ist schwer zu entscheiden; doch zeigen die Auszüge, die sich bei verschiedenen Schriftstellern aus ihm finden, dass er gleich dem Alten Testamente mit dem Anfang der Dinge begonnen und einen ausführlichen Bericht über die babylonische Schöpfungsgeschichte gegeben hat. Da die frühe Geschichte Babyloniens wie die eines jeden Volkes sagenhaft ist, so müssen jedenfalls Erzählungen über die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen — Beziehungen, die in den frühesten Stadien der Geschichte eines Volkes stets enge sind — bei Berosus in Menge zu finden gewesen sein, auch wenn er in sein Werk kein besonderes Kapitel eingefügt hatte, das der Religion galt, wie sie noch zu seiner Zeit ausgeübt ward. Die Zitate aus Berosus in Josephus' Werken sind sämtlich historischer Art, die bei Eusebius und Synkellos betreffen dagegen die Religion, und zwar beziehen sie sich auf die Schöpfungsgeschichte der Babylonier, auf eine durch die Götter herbeigeführte grosse Wasserflut und auf den Bau eines Turmes. Übrigens ist zu bemerken, dass unsere Berosus-Zitate nicht aus erster Hand stammen. Mag Josephus möglicherweise, was aber keineswegs durchaus sicher ist, Berosus' Werke noch selbst haben benutzen können, Eusebius und Synkellos verweisen für ihre Angaben aus ihm auf Apollodor, Abydenus und Alexander Polyhistor als Gewährsmänner. Damit mindert sich aber der Wert der durch mehrere Hände gegangenen, verhältnismässig spärlichen, erhaltenen Auszüge, und ein gewisses Mass von Ungenauigkeit, besonders in Einzelheiten und der Lesung von Eigennamen[1]), ist geradezu unvermeidlich. Zum Schluss sei noch bemerkt, dass die Liste babylonischer Könige, welche sich in dem berühmten astronomischen Werke des Claudius Ptolemaeus findet, so wertvoll sie für historische Zwecke ist, mit der Religion der Babylonier nichts zu thun hat.

II.

Die Gesamtsumme der Nachrichten, die wir aus alten Quellen zur Aufhellung der babylonisch-assyrischen Religion gewinnen, ist demnach ausserordentlich gering und reicht kaum zur Festlegung der allgemeinsten Umrisse hin. Aber auch das Vorhandene erforderte meistenteils eine Kontrolle durch bestätigende Zeugnisse, die wir in der biblischen oder klassischen Litteratur vergeblich suchten.

Diese Kontrolle wird nun jetzt durch die merkwürdigen Funde ermöglicht, welche seit dem Jahre 1843 auf dem Boden Mesopotamiens gemacht worden sind. Im Dezember 1842 begann der französische Konsul in Mosul, P. E. Botta, mit Unterstützung seiner Regierung eine Reihe von Ausgrabungen in den Erdhügeln, welche sich an den Ufern des

1) Ein lehrreiches Beispiel hierfür liefert die Erwähnung einer mystischen Persönlichkeit „Homoroka", die sich, wie Professor J. H. Wright gezeigt hat, als eine Verderbnis aus Marduk herausstellt (Zeitschrift für Assyriologie X 71—74).

Tigris Mosul gegenüber hinziehen. Dass es sich hier nicht um natürliche Erhebungen handelte, hatte man bereits seit einiger Zeit erkannt. Seine ersten bemerkenswerten Funde machte Botta bei einem Dorfe Khorsabad, das auf einem der fraglichen Hügel stand. Hier stiess er nicht tief unter der Erdoberfläche auf die Reste eines Palastes von beträchtlicher Ausdehnung. Die Skulpturen, welche sich in diesem Palaste fanden — riesige Stiere und Löwen, die auf einem Untergrunde von Kalkstein ruhend die Zugänge zu den Räumen des Palastes bewachten, sowie lange Reihen von Hochreliefs an den Palastmauern entlang, welche Kriegsszenen, Bauunternehmungen und religiöse Aufzüge darstellten — liessen keinen Zweifel daran, dass sie einer längst vergangenen Zeit angehörten. Die auf diesen Denkmälern befindlichen Schriftcharaktere bestätigten die Ansicht Bottas, dass er auf ein Bauwerk des assyrischen Reiches gestossen sei, und nachfolgende Untersuchungen führten zu dem näheren Ergebnisse, dass das ausgegrabene Gebäude zu einer Vorstadt der alten Hauptstadt Assyriens, Nineveh, gehört habe, das genau gerade Mosul gegenüber gelegen hatte. Bottas Arbeiten erstreckten sich über einen Zeitraum von zwei Jahren. Als er am Ende dieser den grössten Teil des Palastes bloss gelegt hatte, hatte er zugleich eine grosse Menge Materials, darunter viele kleinere Gegenstände wie Töpferwaren, Hausgeräte, Goldschmiedearbeiten und Schmucksachen zusammengebracht, die dem Studium assyrischer Kunst und assyrischer Altertümer dienen konnten, während die geschriebenen Urkunden neben den Denkmälern nun zum ersten Male den Gelehrten eine gleich beträchtliche Masse originaler Funde für die Geschichte Assyriens in die Hand gaben. Alles was sich fortschaffen liess, ward nach Paris in das Louvre geschickt und das Material dann in der Folgezeit veröffentlicht[1]). Auf Botta folgte Sir Austen Henry Layard, der im Auftrage des Britischen Museums während der Jahre 1845—52 Ausgrabungen, zuerst am Nimrudhügel etwa 15 Meilen südlich von Khorsabad und später an der Stelle Ninevehs selbst, am Kojundschikhügel gegenüber Mosul, veranstaltete. Ausserdem besuchte und durchforschte er andere Hügel noch weiter südlich, im Gebiete des eigentlichen Babyloniens.

Der Umfang der Layardschen Ausgrabungen übertraf also die Bottaschen. Zu dem einen Palaste von Khorsabad fügte Layard drei in Nimrud und zwei in Kojundschik hinzu und fand daneben noch Spuren eines Tempels sowie anderer Gebäude. Die Konstruktion dieser Gebäude war die gleiche wie die des ersten, das Botta ausgegraben hatte; wie bei diesem fanden sich eine Menge Skulpturen, Inschriften und verschiedenartige Gegenstände. Neu war allerdings bei Layards Ausgrabungen die Entdeckung der Reste einer königlichen Keilschriftbibliothek von Bruchstücken kleiner und grosser, auf beiden Seiten beschrie-

1) Botta et Flandin, Monuments de Ninive, 5 Bde. (Paris 1846—1850).

bener Thontäfelchen, die mehrere Räume füllten. Ungefähr 30,000 dieser Täfelchen fanden ihren Weg in das Britische Museum. Ihr Inhalt erstreckte sich über alle Gebiete menschlichen Denkens; Hymnen, Beschwörungen, Gebete, Epen, Geschichte, Legenden, Mythologie, Mathematik, Astronomie waren hier vertreten. In den Ecken des Palastes fand man auch die Bauurkunden, die in jedem einzelnen Falle mehr oder weniger ausführliche Annalen über die Vorkommnisse unter der Regierung des Herrschers enthielten, dessen offizielle Residenz derart ans Licht gezogen war. Durch Layard [1]) wurde so der Grund zu den assyrischen und babylonischen Sammlungen des Britischen Museums gelegt, deren öffentlich ausgestellte Stücke jetzt sechs grosse Säle füllen. Frische Quellen direkter Art waren auf diese Weise nicht nur für das Studium der geschichtlichen Entwickelung des assyrischen Reiches, sondern durch die Thontafeln der königlichen Bibliothek auch für die Religion des alten Mesopotamiens gewonnen [2]).

Der Ansporn, welchen Botta und Layard für die Wiederaufsuchung von Denkmälern und Urkunden des Altertums gegeben hatten, die mehr als zweitausend Jahre dem Auge verborgen gewesen waren, führte zu einem erfreulichen Wetteifer zwischen England und Frankreich, ein Werk fortzusetzen, das bei weiteren Bemühungen noch reichere Ergebnisse versprach. Victor Place, ein französischer Architekt von Ruf, der Botta als Konsul in Mosul folgte, widmete die Dauer seiner Dienstzeit von 1851 bis 1855 der Vollendung der Ausgrabungen zu Khorsabad. Eine reiche Nachernte lohnte seine Mühen. Dank seiner und seines Assistenten Felix Thomas technischen Kenntnissen war Place nun auch im stande, die bauliche Anlage der Tempel und Paläste des alten Assyriens genauer zu bestimmen [3]). Zu derselben Zeit (1852—1854) ward von der französischen Regierung unter der Leitung von Fulgence Fresnel eine andere Forschungsexpedition nach Mesopotamien ausgesandt, an welcher der bereits erwähnte Thomas sowie der hervorragende Gelehrte Jules Oppert teilnahmen. Das Ziel war diesmal Süd-Mesopotamien, dessen Erdhügel bisher noch unberührt geblieben und vielfach noch nicht mit Bestimmtheit einer der alten Städte zugewiesen waren. Viel wertvolle Arbeit leistete

---

1) Die Ergebnisse seiner Forschungen hat er ausführlich in seinen Schriften dargestellt: Nineveh and its Remains, 2 Bde. (London 1848); Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon (London 1853); The Monuments of Nineveh, Two Series (London 1849—1853).

2) Die Hauptveröffentlichungen des Inschriftenmaterials im Britischen Museum sind:

(1) A. H. Layard, Inscriptions in the Cuneiform Character (London 1851),

(2) A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Western Asia, 5 Bde. (London 1861—1880; 2. Ausgabe des 4. Bandes, London 1891),

(3) Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, 6 Bde. (London 1897—1901).

3) Victor Place, Ninive et l'Assyrie avec des essais de restauration par Felix Thomas, 3 Bde. (Paris 1866—69).

diese Expedition durch ihre sorgfältigen Untersuchungen über die Lage des alten Babylon in der Nachbarschaft des modernen Dorfes Hilleh, einige vierzig Meilen südlich von Baghdad. Unglücklicherweise gingen die hier und anderwärts aufgefundenen Altertümer beim Untersinken der Flösse, welche die kostbare Last den Tigris hinab schaffen sollten, zu Grunde. Im Süden folgten die Engländer den Franzosen wiederum hart auf dem Fusse. J. E. Taylor besuchte im Jahre 1854 zahlreiche der ungeheuren Erdhügel, die durch Süd-Mesopotamien noch in weit grösserer Zahl als im Norden verstreut lagen, während sein Landsmann William K. Loftus schon einige Jahre zuvor, allerdings nur in geringem Umfange, Ausgrabungen bei Warka[1]), der Stelle der alten Stadt Erech, begonnen hatte. Er unternahm auch Nachforschungen bei einem Hügel Mugheir, der ein besonderes Interesse in Anspruch nahm, weil man in ihm die Stelle des berühmten Ur vermutete, die Heimat der Terahiten vor der Wanderung nach Palästina. Von noch grösserer Bedeutung waren die Untersuchungen, welche 1854 Sir Henry C. Rawlinson den einzigen beträchtlichen Ruinen des alten Babyloniens, die noch über dem Erdboden sichtbar waren, widmete, nämlich dem Turme von Birs Nimrud, welcher sich als der berühmte von Herodot beschriebene Tempel mit sieben Stockwerken auswies. Dieser Tempel war, wie die Bauurkunden bezeugten, von Nebuchadnezzar II. im 6. Jahrhundert v. Chr. vollendet worden, die Anfänge des Baues gehören aber bereits in eine frühere Zeit. Auch noch ein anderes von demselben Könige errichtetes Heiligtum entdeckte man in der Nähe des Turmes. Spätere Untersuchungen Hormuzd Rassams haben es dann sicher gestellt, dass Borsippa, der alte Name des Platzes, an dem der Turm und die Heiligtümer standen, eine Vorstadt der grossen Stadt Babylon selbst gewesen ist, die gegenüber auf der Ostseite des Euphrats lag. Der Umkreis der Ausgrabungen erweiterte sich fast von Jahr zu Jahr. Während man im Süden neue Hügel in Angriff nahm, nahmen auch die im Norden, besonders Kojundschik, weiterhin die Aufmerksamkeit in Anspruch.

Der eben erwähnte Rassam[2]) war infolge seines langen Aufenhalts als englischer Konsul in Mosul in der günstigen Lage, den benachbarten Hügeln neue Funde entlocken zu können. Ausser mehr als 1000 weiteren Täfelchen aus der königlichen Bibliothek, die Layard entdeckt hatte, bestanden seine bemerkenswertesten Erfolge in der Ausgrabung eines prächtigen Tempels zu Nimrud und der Auffindung eines grossen bronzenen Thores in Balawat, einige Meilen nordöstlich von Nimrud. Rassam und Rawlinson schloss sich später George Smith vom Britischen Museum an, der weitere Nachforschungen in den Ruinen von Kojundschik,

1) W. K. Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana (London 1857).

2) Rassam hat seinen Anteil an den babylonisch-assyrischen Forschungen in seinem Werke „Assur and Nineveh“ (London 1897) geschildert.

Nimrud, Kalah-Schergat und anderweitig anstellte und den englischen Sammlungen zahlreiche wertvolle Bereicherungen zuführte, bis ein frühzeitiger Tod ihn im Jahre 1876, wo er zum dritten Male die Hügel besuchte, in der Blüte einer glänzenden und höchst erfolgreichen Laufbahn dahinraffte. Die englischen Forscher dehnten ihre Arbeiten nun auch auf die Hügel im Süden aus. Hier war es vor allem Abu-Habba, wo sie ihre Kräfte einsetzten. Die Auffindung eines dem Sonnengotte geweihten Tempels belohnte ihre Bemühungen. Die Bauurkunden zeigten, dass das Gebäude ein sehr altes war, das man hatte verfallen lassen, und das dann von einem Herrscher wieder hergestellt war, dessen Lebenszeit sich auf die Mitte des neunten Jahrhunderts v. Chr. festsetzen liess. Als alter Name des Ortes ergab sich Sippar; der Ruhm seines Tempels war ein derartiger, dass noch spätere Monarchen mit einander wetteiferten, seine Pracht zu erhöhen. Man hat berechnet, dass der Tempel nicht weniger als 300 Zimmer und Säle für die Archive sowie für die Unterkunft der zahlreichen zugehörigen Priester enthalten hat. In den Archiven fanden sich wiederum viele Tausende kleiner Thontäfelchen, jedoch nicht litterarischen, sondern juristischen Inhalts, mit Berichten über kaufmännische, im alten Sippar abgeschlossene Geschäfte, wie Verkäufe von Häusern, Äckern, Produkten, Stoffen, ferner Darlehen, Quittungen, Arbeitskontrakte, Eheverträge u. dgl. Da die Ausführung der Gesetze im alten Mesopotamien in den Händen der Priester lag, so waren die Tempel die natürlichen Aufbewahrungsorte für die offiziellen Schriftstücke der Gerichtshöfe. Ähnliche Sammlungen wie in Sippar sind dann fast in jedem Hügel des südlichen Mesopotamiens aufgefunden worden, den man seit den Tagen Rassams geöffnet hat. So wurden in Dschumdschuma unweit der Stelle der alten Stadt Babylon gegen 3000 ausgegraben und den schnell anwachsenden Sammlungen des Britischen Museums hinzugefügt. Desgleichen entdeckten Rawlinson und Rassam in Borsippa eine grosse Menge Thontäfelchen, zumeist juristischen doch auch teilweise litterarischen Inhalts, die sich zum Teil als Duplikate der königlichen Bibliothek Aschurbanapals erwiesen. Auf diese Weise erfuhr des letzteren Bericht, er habe seine Schreiber in die grossen Städte des Südens gesandt, um die dort entstandene Litteratur zu sammeln und abzuschreiben, eine schlagende Bestätigung. Noch weiter südlich, bei einem unter dem Namen Telloh bekannten Hügel, begann ein Vertreter der französischen Regierung, Ernest de Sarzec, im Jahre 1877 eine Reihe von Ausgrabungen, die bis zum heutigen Tage fortgesetzt werden und die Ruinen von Tempeln und Palästen zu Tage gefördert haben, welche die bisher entdeckten an Alter übertreffen. Mit Inschriften bedeckte Kolossalstatuen aus Diorit, Töpferwaren, Thontäfelchen und Schmucksachen bewiesen, dass schon um 3500 v. Chr. die Zivilisation in dieser Gegend eine sehr hohe Stufe erreicht hatte. Die systematische und gründliche Weise, in der de Sarzec mit unerschöpflicher Geduld die alte Stadt

durchforschte, hat unsere Kenntnis der ältesten bislang bekannten Periode babylonischer Geschichte beträchtlich erweitert. Die Tellohfunde wurden in das Louvre gebracht[1]), das sich so eine Sammlung aus dem Süden sicherte, die eine würdige Ergänzung zu den Altertümern von Khorsabad bildete.

In neuerer Zeit haben Deutschland und die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika der Beschaffung weiteren Materials zur Kenntnis der Geschichte der mesopotamischen Staaten eine erfolgreiche Thätigkeit gewidmet. Im Jahre 1886 ward durch die Freigebigkeit eines Privatmannes, des Herrn L. Simon in Berlin, eine Expedition ausgerüstet, die unter den Auspizien der Berliner königlichen Akademie der Wissenschaften bei den Hügeln Surghul und El-Hibba in Süd-Mesopotamien Ausgrabungen veranstaltete[2]). Die Ergebnisse waren zwar nicht besonders wertvoll, doch wirkten sie für weitere Unternehmungen dieser Art in Deutschland anregend, was schliesslich 1898 zur Gründung der deutschen Orientgesellschaft geführt hat. Unter der Leitung Robert Koldeweys ward eine im grossen Massstabe ausgerüstete Expedition nach der Stätte der alten Stadt Babylon ausgesandt, die ihre Arbeiten im Frühling 1899 begann und bereits von wichtigen Ergebnissen, vornehmlich in der Erforschung des Palastes Nebuchadnezzars und des grossen Marduktempels zu berichten gehabt hat[3]). Besondere Erwähnung verdient ferner die Aufdeckung der berühmten Prozessionsstrasse, die von Babylon nach dem gegenüber liegenden Borsippa führte. Doch wird selbstverständlich noch einige Zeit vergehen, bis alle Resultate in endgültiger Gestalt veröffentlicht werden können. 1885 stellte Miss Catherine Lorillard Wolfe in New-York die Mittel zur Aussendung einer amerikanischen Gesellschaft nach Babylonien unter der Leitung Dr. W. Hayes Ward's zur Verfügung, mit der Bestimmung, Hügel im Süden zu durchforschen. Zwei Jahre später gelang es dem Rev. Dr. John Peters, der zuerst Miss Wolfes Interesse für die Sache geweckt hatte, eine Expedition unter den Auspizien der Universität von Pennsylvanien ins Leben zu rufen, die dann im Frühling 1888 Ausgrabungen bei einem südöstlich Babylons an einem Arme des Euphrats gelegenen Hügel begann, an dessen Stelle Nippur, eine der berühmtesten ehemaligen Städte dieser Gegend, gelegen hatte. Diese Ausgrabungen wurden zwei Jahre hindurch unter der Leitung des Dr. Peters betrieben und danach von Herrn John H. Haynes mit günstigem Erfolge fortgesetzt. Man entdeckte einen grossen dem Gotte Bel geweihten Tempel und hat sich bisher im wesentlichen

1) Vergl. das noch nicht vollendete Prachtwerk de Sarzecs, Découvertes en Chaldée (Paris 1884 folg.).

2) Vergl. einen Aufsatz R. Koldeweys i. d. Zeitschr. f. Assyriologie II, S. 403—430.

3) Eine hittitische in Babylon am 22. August 1899 aufgefundene Inschrift haben Koldewey und Delitzsch veröffentlicht: „Die hittitische in der Königsburg von Babylon gefundene Inschrift" (Leipzig 1900). Im Übrigen vergl. die seit 1899 regelmässig erscheinenden Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft.

darauf beschränkt, die verschiedenen Teile dieses Gebäudes bloss zu legen. Die Grundsteinlegung des Bauwerkes geht noch in eine frühere Periode als die Ruinen von Telloh zurück. Der Tempel überlebte die wechselnden Schicksale der Stadt, in der er stand, und jede Epoche babylonischer Geschichte hinterliess zu Nippur ihre Spuren in den Urkunden der zahlreichen Herrscher, welche die Huld des Gottes dadurch zu gewinnen suchten, dass sie den Ort seiner Verehrung erweiterten und verschönerten. Der Tempel ward ein beliebter Wallfahrtsort, zu dem an den grossen Festen von allen Seiten Pilger herbeiströmten, um an heiliger Stätte ihre Verehrung darzubringen. Als Zeugnisse ihrer Frömmigkeit hinterliessen die Besucher Weihegaben in Gestalt von beschriebenen Thonkegeln oder kleinen Thonbildern Bels und seiner Gemahlin. In den Archiven fanden sich zahlreiche, datierte Aktenstücke, hauptsächlich aus der Zeit von 1700 bis 1200 v. Chr., während welcher die Stadt den Höhepunkt ihres Ruhmes erreicht zu haben scheint. Jedoch sind auch frühere wie spätere Epochen, so besonders die Zeit der Perserkönige, gut vertreten. Ausser dem Tempelberge wurden noch andere Teile des Hügels in verschiedenen Tiefen geöffnet, wobei man mehrere Schichten in zeitlicher Aufeinanderfolge unterscheiden konnte. Auch nach ihrer Zerstörung blieb die Stadt noch eine Art heiliger Stätte, indem sie jetzt als Begräbnisplatz diente. Wir können die Schicksale des Ortes somit bis in das 9. oder 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung herab verfolgen, was einen Zeitraum von mehr als vier Jahrtausenden ausmacht. Bereits mehr als 30,000 Täfelchen hat die Universität Philadelphia aus Nippur erhalten, abgesehen von vielen Proben von Töpfen, Schalen, Krügen, Kegeln und Bildwerken, die in Gold, Kupfer und Alabaster gearbeitet sind [1]). Für die Expedition besonders charakteristisch ist das wertvolle Material zur Aufhellung der Begräbnisgebräuche Babyloniens in älterer wie jüngerer Zeit, das die aufgefundenen Särge liefern, sowie die Entdeckung der bereits erwähnten Weihegaben und -Bilder, welche auf die volkstümlichen religiösen Riten Licht werfen. Dank der Freigebigkeit einer Anzahl hochsinniger Männer Philadelphias, welche die nötigen Geldmittel zur Verfügung gestellt haben, werden die Ausgrabungen noch gegenwärtig unter der Leitung des Herrn Haynes und Prof. H. V. Hilprechts von der Pennsylvanischen Universität fortgesetzt [2]). Im Frühjahr 1900 hat man eine reichhaltige Tempelbiblio-

1) Ein Teil der Funde blieb gemäss dem Vertrage mit der türkischen Regierung im Museum zu Konstantinopel.

2) Einen Bericht über die Thätigkeit der ersten zwei Jahre hat Dr. Peters in einem wertvollen Werke unter dem Titel „Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates“ (2 Bände, New-York 1897) veröffentlicht. Das Buch ist reich mit Bildern und guten Karten ausgestattet. Von dem inschriftlichen Material hat Dr. Hilprecht drei Bände veröffentlicht, zwei unter dem Titel „Old Babylonian Inscriptions chiefly from Nippur“ (Philadelphia 1893—1896), welche die ältesten, von der Expedition aufgefundenen Inschriften enthalten, den dritten „Business Documents of Murashu Sons of Nippur“ (1898) zusammen mit Dr. A. T. Clay (der

thek aufgefunden. Übrigens plant jetzt auch Dr. E. J. Banks unter den Auspizien einer amerikanischen Orientgesellschaft eine Expedition, die bei Mugheir, mutmasslich der Stelle des alten Ur, Ausgrabungen vornehmen soll.

Aus dieser Übersicht über die Thätigkeit der letzten Jahrzehnte zur Aufdeckung der lange verlorenen und fast vergessenen Städte des Tigris- und Euphratthals ersieht man, dass eine reiche Fülle von Material zugänglich geworden ist, um den Lauf der Zivilisation in diesen Gegenden zu zeichnen. Wir beschränken uns hier nur auf dasjenige, was sich auf die Religion des alten Mesopotamiens bezieht, und unterscheiden dabei zweierlei: 1. religiöse Litteratur, 2. Religionsaltertümer. Die religiösen Texte aus Aschurbanapals Bibliothek nehmen in der litterarischen Gruppe die erste Stelle ein. Beschwörungen, Gebete und Hymnen, Verzeichnisse von Tempeln und Göttern nebst deren Attributen, Berichte von der Schöpfung der Welt, Sagen von den Gottheiten und ihren Beziehungen zu den Menschen, Mythen und Epen — das sind Quellen direkter Art, und zum Glück sind dergleichen Texte unter den wiedergefundenen Teilen der Bibliothek reichlich vertreten. Ebenso unmittelbar sind die Widmungsinschriften der Könige in den von ihnen zu Ehren irgend welcher Götter erbauten Tempeln, und von nicht minderer Wichtigkeit die Erwähnungen der verschiedenen Götter, ihre Attribute, Kräfte und Thaten, wie sie sich fortwährend in den geschichtlichen, uns von den Königen hinterlassenen Urkunden vorfinden. Viele dieser Urkunden beginnen oder enden mit einem langen Gebete an irgend eine Gottheit, in andere sind entsprechend der Gelegenheit, für welche sie verfasst wurden, Gebete eingestreut. Da die Könige den Erfolg jeder Unternehmung, mochte diese ein Kriegszug, die Errichtung eines Bauwerks oder eine erfolgreiche Jagd sein, dem Schutze, den ihnen die Götter liehen, zuschrieben, so werden sie nicht müde, das Lob der Gottheit oder Gottheiten zu singen, als deren Günstlinge sie sich betrachteten. Die Götter stehen beständig auf des Herrschers Seite. Einmal wird uns ein Traum erzählt, den sie senden, das Heer vor einer bevorstehenden Schlacht zu ermutigen, ein anderes Mal ein Wunder, das den König gutes Mutes zu sein heisst. An die Götter wendet man sich fortwährend, alles Gute wird ihnen zugeschrieben. Auch aus den juristischen Urkunden lässt sich vieles über die Religion erschliessen. Der Schutz der Götter

---

die Täfelchen kopiert hat) mit 109 kaufmännischen Urkunden aus der Regierung des Artaxerxes (464—424 v. Chr.). Dr. Hilprecht hat jedem einzelnen Bande eine Einleitung beigegeben, in welcher er die historischen Ergebnisse der Inschriften zusammenfasst und zugleich eine Darstellung der ältesten Periode der babylonischen Geschichte versucht. So wertvoll dieser Versuch ist, so darf man dabei doch nicht übersehen, dass noch sehr vieles in dieser Geschichte dunkel bleibt; vergl. zu einigen der streitigen Punkte Hugo Radau, Early Babylonian History (New-York 1900).

wird angefleht oder ihr Fluch herab gerufen, der Eid wird auf ihren Namen geleistet. Die Art und Weise, wie die Tempel in das Verkehrsleben des alten Babyloniens verwebt sind, macht daher diese Täfelchen, deren Wert an erster Stelle darin liegt, dass sie uns einen bemerkenswerten Einblick in das tägliche Leben des Volkes ermöglichen, auch für die Aufhellung gewisser Phasen der religiösen Organisation des Landes wichtig. Äusserst bezeichnend für die Stellung, welche die Priester einnahmen, ist die Thatsache, dass sie beständig die Schreiber sind, welche die Urkunden aufnehmen.

Das antiquarische Material, welches die Ausgrabungen liefern, besteht aus den Tempeln der Götter und deren innerer Einrichtung nebst den Veranstaltungen für die verschiedenartigen religiösen Zeremonien; sodann aus den Statuen der Götter, Halbgötter und Dämonen, den Altären und Gefässen, sowie aus den aufgefundenen Särgen und Grabüberresten. Endlich aus den Abbildungen von religiösen Handlungen, wie der Verehrung einer Gottheit, dem Umhertragen der Götter in Prozessionen, dem Ausgiessen von Weihespenden, der Ausübung von Riten, der Darstellung gewisser religiöser Symbole, wie sie an den Palastmauern oder dem Grundsteine eines heiligen Gebäudes eingehauen oder auf den Siegelzylindern eingeschnitten sind, welche man zu Unterschriften[1]) sowie als Talismane verwendete.

Wenn schon also das Material sehr umfangreich ist, so ist es einerseits doch noch nicht erschöpft und reicht andererseits nicht aus, um alle Einzelheiten des religiösen Lebens klar zu legen. Das kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass von den mehr als hundert Erdhügeln, die in der Gegend des Tigris und Euphrats Reste verschütteter Städte bedecken, bisher nur ein kleiner Bruchteil durchforscht ist, davon kaum mehr als ein halbes Dutzend annähernd vollständig. Der Boden Mesopotamiens birgt fraglos noch grössere Schätze als er bisher schon gespendet hat. Die Verbindungsglieder zwischen der ältesten Periode — gegenwärtig ca. 4500 v. Chr. — und der endlichen Vernichtung des babylonischen Reiches durch Cyrus in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. sind noch längst nicht geschlossen. Für ganze Jahrhunderte tappen wir noch völlig im Dunkeln und für andere sind nur einige dürftige Thatsachen bekannt. So lange diese Lücken nicht ausgefüllt sind, muss unsere Kenntnis der Religion der Babylonier und Assyrer notwendigerweise unvollständig bleiben. Allerdings nicht so unvollständig wie ihre Geschichte; denn religiöse Bräuche sind nicht vielen Änderungen unterworfen, und der Fortschritt religiöser Ideen hält nicht mit dem beständigen Wechsel im politischen Kaleidoskop eines Landes gleichen Schritt. Doch ist es klar, dass eine erschöpfende Darstellung der Religion

1) Die beiden Parteien rollten ihre Zylinder über das Thontäfelchen hin, das für das betr. juristische oder kaufmännische Geschäft ausgestellt war.

nicht möglich ist, so lange uns, im Vergleiche mit dem Umfange des Gegenstandes, nur ein verhältnismässig spärliches Material zur Verfügung steht.

III.

Ehe wir zu einer näheren Betrachtung unseres Gegenstandes schreiten, ist es nötig, noch einiges über die Methode zu sagen, durch die das litterarische Material, welches die Ausgrabungen zu Tage gefördert haben, uns überhaupt verständlich geworden ist.

Die Schriftzeichen auf den Thontäfelchen und Zylindern, den Kalksteinplatten, Statuen, Altären oder Steinbildern bezeichnet man wegen ihres keilartigen Aussehens allgemein als Keilschrift. Es mag jedoch gleich hier bemerkt werden, dass die Zeichen in ihrer ältesten Gestalt viel mehr linien- als keilförmig sind und die mehr oder weniger deutlich ausgeführten Umrisse von Gegenständen darstellen, von denen sie hergenommen zu sein scheinen. Zu der Zeit, wo man die ersten dieser Keilinschriften in Mesopotamien entdeckte, war die damit ausgedrückte Sprache noch völlig unbekannt. Schon lange vor dem Beginn von Bottas Arbeiten hatten Reisende in Persepolis auf verschiedenen Denkmälern der dort noch vorhandenen Ruinen und Gräber Inschriften keilförmiger Art bemerkt, die erste Kunde von ihnen brachte aber erst ein berühmter italienischer Reisender, Pietro della Valle, zu Anfang des 17. Jahrhunderts nach Europa[1]). Lange Zeit hat man dann gezweifelt, ob die Zeichen wirklich etwas anderes als blosse Ornamente bedeuten sollten, und erst gegen den Ausgang des 18. Jahrhunderts, als Carsten Niebuhr genauere Kopieen der persepolitanischen Schriftzeichen mitgebracht hatte[2]), fingen die Gelehrten an, sich ihrer Entzifferung zu widmen. Vorzüglich durch die Bemühungen des Rostocker Professors Gerhard Tychsen[3]), des dänischen Gelehrten Frederick Münter[4]) und des berühmten Silvestre de Sacy in Paris ward der Grund gelegt, der schliesslich 1802 Georg Friedrich Grotefend, Gymnasial-Lehrer in Frankfurt a. M., zur Entdeckung des Schlüssels der geheimnisvollen Schrift führte[5]). Vor Grotefend hatte man bereits die Beobachtung gemacht, dass die Inschriften von Persepolis durchgängig drei Schriftstile aufwiesen. Zwar waren die Zeichen aller drei Gattungen aus Keilen zusammengesetzt, aber die Kombination der Keile wie ihre Form unterschieden sich so stark von einander, dass es auch dem oberflächlichen Beobachter klar

1) Viaggi di Pietro della Valle, La Persia Tom. I, II (Roma 1658).
2) Reisebeschreibung nach Arabien etc. (Kopenhagen 1774/8), II 121 ff.
3) De cuneatis inscriptionibus Persepolitanis lucubratio (Rostochii 1798).
4) Versuch über die keilförmigen Inschriften zu Persepolis (Kopenhagen 1802).
5) Grotefends vollständige Abhandlung erschien jedoch erst im Jahre 1815 in der 3. Auflage von Heerens „Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt“ (Göttingen 1815, S. 563—603).

werden musste: hier lägen so weitgehende Abweichungen vor wie, sagen wir, zwischen englischer und deutscher Schrift. Man schloss daraus, dass die drei Stile drei Sprachen darstellten, und dieser Schluss fand eine schlagende Bestätigung, als man bei dem Eintreffen von Bottas Funden in Europa bemerkte, dass einer der drei Stile den in Khorsabad gefundenen Inschriften entsprach. Bei allen späteren Entdeckungen in Mesopotamien war dann das Gleiche der Fall. Eine der Sprachen auf den Denkmälern von Persepolis war also mutmasslich mit der des alten Mesopotamiens identisch. Grotefends Schlüssel zur Lesung jenes Keilschriftstils, der stets die erste Stelle einnahm, wenn alle drei einer unter dem andern angeordnet waren, oder doch den auffälligsten Platz inne hatte, wenn eine andere Anordnung gewählt war, fand allgemeine Zustimmung. Er bestimmte die Sprache dieses Stils, den wir der Bequemlichkeit halber mit Nummer 1 bezeichnen wollen, als altpersisch, die Sprache, welche die Herrscher sprachen, die, wie durch Überlieferung und Nachrichten bei den klassischen Schriftstellern bekannt war, die Gebäude zu Persepolis, einer der Hauptstädte des altpersischen oder achaemenidischen Reiches, erbaut hatten. Bis 1840 hatte dann die Entzifferung dieser achaemenidischen Inschriften in den Hauptsachen bedeutende Fortschritte gemacht, um 1850 war sie thatsächlich abgeschlossen: die Inschriften waren gelesen, das Alphabet endgültig festgestellt, die Grammatik bis auf einige untergeordnete Punkte bekannt[1]). Neben den Inschriften zu Persepolis ward eine grosse dreisprachige bei Behistun, nahe der Stadt Kirmanschah in Persien gefunden, die einige 90 Eigennamen enthielt und so Sir Henry Rawlinson die Möglichkeit gab, eine endgültige Grundlage für die Entzifferung der mesopotamischen Inschriften zu schaffen. Es war nun möglich, an den mesopotamischen Stil der Keilzeichen, der, weil er den dritten Platz einnahm, als Nr. 3 bezeichnet werden mag, heranzugehen, indem man Nr. 1 zum Führer nahm, unter der durchaus berechtigten Vermutung, dass Nr. 2 und 3 Übersetzungen von Nr. 1 in zwei Sprachen darstellten, die neben dem Altpersischen von den Unterthanen der achaemenidischen Könige gesprochen wurden. Dass eines dieser Idiome die Umgangssprache Mesopotamiens gewesen sein müsse, liess sich mit Bestimmtheit erwarten, da Babylonien und Assyrien einen wesentlichen Teil des persischen Reiches bildeten.

Man begann mit Eigennamen, deren Klang notwendigerweise in beiden oder, unter den vorliegenden Verhältnissen, in allen drei Sprachen der persepolitanischen Inschriften der gleiche bezw. doch ein sehr ähnlicher sein musste. Auf diese Weise war es durch sorgfältige Vergleichungen zwischen den beiden Stilen Nr. 1 und 3 möglich, diejenigen Zeichen

1) Das abschliessende Werk über die Entzifferung der persischen Keilschrift erschien aber erst 1862: Friedrich Spiegel, Die Altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik u. Glossar (Leipzig 1862; 2. Aufl. 1881).

in Nr. 3 ausfindig zu machen, welche denen in Nr. 1 entsprachen, und da dasselbe Zeichen in verschiedenen Namen vorkam, so konnte man weiterhin, wenigstens versuchsweise, den in Frage kommenden Zeichen gewisse Werte beilegen. Mit Hülfe der so bestimmten Zeichen versuchte man andere Worte des Stils Nr. 3, in denen diese gleichfalls vorkamen, zu lesen, es verging aber doch noch geraume Zeit, ehe man zu befriedigenden Ergebnissen gelangte. Ein wichtiger Schritt vorwärts war es, als man dann erkannte, dass die Schrift ein Gemisch von Zeichen sei, die zugleich als Worte wie als Silben gebraucht wurden, und dass die Sprache der assyrischen Denkmäler zu der als semitisch bekannten Gruppe gehöre. Die verwandten Sprachen, besonders Hebräisch und Arabisch, halfen nun zur Bestimmung der Bedeutung der gelesenen Worte und zur Erklärung ihres morphologischen Charakters. Trotz alledem war die Aufgabe eine ganz erstaunlich langwierige, und die Hindernisse zahlreich, die überwunden werden mussten, ehe die Grundsätze der Keilschrift bestimmt und die Entzifferung auf einen festen und wissenschaftlichen Grund gestellt war. Es ist hier nicht der Ort, in eine ins einzelne führende Darlegung der Methode einzugehen, welche geistvolle Gelehrte, besonders Edward Hincks, Edwin Norris, Henry Rawlinson, Jules Oppert, deren vereinigten Kräften die Lösung der grossen in Frage kommenden Probleme zu danken ist, anwandten[1]). Die Gewähr für die Richtigkeit der Schlüsse, zu denen die Gelehrten gelangten, liegt in der Erwägung, dass die Entzifferung von kleinen und höchst bescheidenen Anfängen ausgegangen ist. Schritt für Schritt nur ward das Problem durch unverdrossene Arbeit, deren Wert man gar nicht hoch genug anschlagen kann, gefördert, so dass heute die Grammatik der babylonisch-assyrischen Sprache in allen wesentlichen Einzelheiten klar vor uns liegt. Die Schwierigkeiten, welche das völlige Verständnis von Textstellen noch hindern, liegen zum Teil in dem verstümmelten Zustande, in dem leider so zahlreiche Täfelchen und Urkunden aufgefunden sind, zum Teil in unserer noch unvollständigen Kenntnis des Wortschatzes der Sprache. Bei dem Eifer jedoch, mit welchem das Studium der Sprache und der Altertümer Mesopotamiens von Gelehrten in allen Ländern betrieben wird, und bei dem fortwährenden Zuflusse von Material durch Ausgrabungen und Veröffentlichungen liegt kein Grund vor, an der schliesslichen Aufhellung der Dunkelheiten zu zweifeln, die bisher noch in den Texten geblieben sind, welche ein glückliches Geschick uns erhalten hat.

IV.

Der Ursprung der iranischen Keilschrift ist zur Zeit noch nicht endgültig ermittelt, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass der Stil,

1) Die ausführlichste Darstellung findet man in Rogers „History of Babylonia and Assyria“ (New-York 1900), S. 1—253. Sodann bei Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens (Berlin 1885), Kaulen, „Assyrien und Babylonien“ (5. Aufl. Freiburg i. B. 1890) und Hilprecht, Explorations in Bible Lands (Phila. 1902).

der zum Ausgange gewählt wurde, ein im nördlichen Zagrosgebiete verbreiteter war, der dann behufs Anpassung an die iranischen Laute und Lautverbindungen einer Umgestaltung unterworfen wurde. Man nimmt jetzt an, dass die Iranier gegen Ausgang des 8. Jahrhunderts die Keilschrift übernommen haben und bis zur Zeit der Achaemeniden-Könige, deren Inschriften unsere Quelle für diese iranische Keilschrift darstellen, endgültig ausbildeten. Wenn auch die Zahl der angewandten Zeichen der babylonisch-assyrischen Keilschrift gegenüber eine bedeutend geringere ist und sich auf 36 Zeichen und vier Ideogramme beschränkt, so kann doch nicht, wie man früher annahm, von einer Lautschrift die Rede sein. Wir haben es auch hier mit Silbenzeichen zu tun, aber Annäherung an eine wirkliche Lautschrift bekundet sich darin, dass dem auf einem Vokal endigenden Silbenzeichen gewöhnlich, aber nicht immer, noch ein Vokalzeichen hinzugefügt wurde, sowie in der Tendenz, bei promiscue für *a i* und *u* gebrauchten Silbenzeichen das *a* als das normale zu fassen, wie wir entsprechendes in der indischen Schrift wahrnehmen. Auch die Form der Zeichen ist in der iranischen Keilschrift einfacher, indem die Zahl der Keile bei jedem stets unter fünf bleibt. Ideogramme gibt es nur wenige, und ihr Gebrauch ist beschränkt.

Die zweite Gattung in den dreisprachigen Inschriften der Achaemeniden-Könige[2]) enthält die Sprache der von den Iraniern in den nachmals persischen Provinzen vorgefundenen Bevölkerung der „Hallapirtip" oder „Hapirtip". Dieser Name bezeichnet die Bewohner des von den Hallap beherrschten und nach ihnen benannten Landes Elam, des Königreiches von Antschan-Schuschunka. Die Sprache ist nicht, wie man früher anzunehmen geneigt war, altaisch, gehört vielmehr, nach der Ansicht Heinrich Winklers[3]) und Georg Hüsings[4]) zu den kaukasischen Sprachen, soll aber auch von drawidischen Nachbarvölkern beeinflusst

1) Das Nähere bei Weissbach und Bang, Die Altpersischen Keilinschriften (Leipzig 1893. Delitzsch und Haupt, Assyriologische Bibliotek, Bd. X). Vergl. auch F. H. Weissbach, Die altpersischen Keilinschriften im Grundriss der Iranischen Philologie, Bd. II, S. 54—74 und Bartholomae ib. I, 1 S. 159—161 und ferner Hüsings Dissertation „Die Iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften" (Norden 1897) und desselben Artikel „Die Iranische Keilschrift" in der Orientalistischen Literaturzeitung 1900, Sp. 401—403.

2) Weissbach, Die Achaemenideninschriften zweiter Art (Leipzig 1890. Delitzsch und Haupt's Assyriologische Bibliothek, Bd. IX).

3) Heinrich Winkler, Die Sprache der zweiten Columne der dreisprachigen Inschriften und das Altaische (Breslau 1896).

4) Georg Hüsing, Elamische Studien I (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Jahrgang 3 [1898]) nebst zahlreichen Artikeln besonders in der Orientalistischen Literaturzeitung. Durch Hüsings Arbeiten, anknüpfend an Weissbach und Winkler, sind nicht nur die früheren Entzifferungsversuche von Edwin Norris, Memoir on the Scythian Version of the Behistun Inscription (Journal of the Royal Asiatic Society 1855, Bd. XV, S. 1—213) und Jules Oppert, Le Peuple et la Langue des Medes (Paris 1879) überholt, sondern es ist auch mit Beseitigung einiger irrtümlicher Aufstellungen Weissbachs die weitere Forschung in neue Bahnen gelenkt und das Verhältnis des alt- zum neu-Elamischen zum ersten Male ins rechte Licht gestellt worden. Auch Scheils grosse Verdienste durch die Veröffentlichung und Entzifferung der zu Susa gefundenen Elamischen Texte (Mémoires de la Délégation en Perse, Tomes III u. V (Paris 1901 bis 1904) dürfen nicht unerwähnt bleiben. Ferner haben Foy u. Bork wertvolle Beiträge zur Kenntnis des Elamischen geliefert.

sein. Die Schrift der Achaemenidenzeit stellt eine Umsetzung der entarteten neuelamischen Tontafelschrift in eine Steinschrift dar. Ausser dem Neuelamischen, das in den Achaemeniden-Inschriften und auf Backsteinen, Stelen, den Felseninschriften von Mal-Amirund in Tontafeln vorliegt, besitzen wir auch altelamische Inschriften aus Susa und Lijan, deren Schrift im wesentlichen die altbabylonische war und erst um das Jahr 1000 v. Chr. durch die neuere kürzere Schriftform ersetzt wurde.[1])

Neben diesen drei markierten Keilschriftgattungen, also Babylonisch-Assyrisch, Iranisch und Elamisch, deren jede eine eigene Entwicklung durchgemacht hat, gibt es nun noch mehrere Sprachen, bei denen die Keilschrift angewandt wurde, wo wir es aber nur mit Abarten der spezifisch babylonischen oder assyrischen Keilschriftformen zu tun haben. Hierzu gehört die Mitanni-Sprache, die im 15. Jahrhundert v. Chr. im nordwestlichen Mesopotamiens gesprochen wurde[2]). Aus derselben Zeit stammen auch zwei Schriftstücke in einer bis jetzt noch nicht näher bekannten Sprache, die ebenfalls im nördlichen Mesopotamien gesprochen wurde.[3]) Auf einer Anzahl Täfelchen, aus Kappadozien stammend, liegt wiederum eine Abweichung von der gewöhnlichen ‚assyrischen' Schriftart vor, die in den verderbten Formen gewissermassen dem „verderbten" Assyrisch entspricht, das sich in den etwa aus dem 14. und 13. Jahrhundert stammenden Täfelchen kundgibt.[4]) Schliesslich wäre noch zu erwähnen, dass wir durch die babylonischen Schriftdenkmäler Kenntnis von der Sprache der Kassiten erhalten,[5]) die nach Hüsing ein nord-elamischer Dialekt ist.[6])

Eine Modifikation der neuassyrischen Schrift findet sich in den Inschriften vom Vansee, welche für die Geschichte der verwirrten politischen Zustände in Armenien zwischen dem 9. und 7. Jahrhundert Material liefern. Die Sprache dieser Inschriften ist vermutlich mit der georgischen Gruppe verwandt[7]).

---

1) Siehe hierzu Hüsings Elamische Studien und Weissbach, Neue Beiträge zur Kunde der Susischen Inschriften (Abh. d. Kgl. Sächs. Gesells. d. Wiss. phil.-histor. Classe, Bd. 34, 1894).

2) Ein Brief in dieser Sprache liegt uns in Nr. 27 der Tell-el-Amarna-Sammlung vor (herausgeg. von Abel-Winckler, Berlin 1889). Eine grundlegende Arbeit lieferte Messerschmidt in seinen „Mitanni-Studien" (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft Jahrg. 4 [1900]), wodurch die früheren Versuche von Jensen, Brünnow und Sayce (Zeitschr. f. Assyr., Bd. V und VI) überholt sind.

3) Ebenfalls unter den Tell-el-Amarna-Briefen gefunden. Vergl. zuletzt Knudtzon, ‚Die zwei Arzawa-Briefe' (Leipzig 1902), dessen Versuch jedoch, die Sprache als eine indogermanische zu erweisen, missglückt zu sein scheint.

4) Siehe Delitzsch „Beiträge zur Entzifferung und Erklärung der kappadocischen Keilschrifttafeln" (Abh. d. Sächs. Gesells. d. Wiss. phil.-hist. Classe, Bd. 34, 1894), Jensen in Zeitschr. f. Assyr. IX, 62—81 und Peiser in „Keilinschriftliche Bibliothek" Bd. IV, S. 50—57 und Einleitung S. VIII.

5) Siehe Delitzsch, Die Sprache der Kossäer (Leipzig 1884).

6) Elamische Studien I, S. 35. Siehe die Besprechung von Heinrich Winklers erwähnter Abhandlung in der Deutsch. Litteraturzeit. 1900 (Nr. 8) Sp. 544.

7) Guyard (Journal Asiatique 1880, S. 540—543, sowie Mélanges d'Assyriologie, Paris 1883,

In Mesopotamien selbst gibt es eine ganze Anzahl von Schriftarten, die teils durch lokale Einflüsse entstanden sind, teils das Ergebnis im Laufe der Zeit eingetretener Veränderungen waren. In der ältesten bekannten Periode, also etwa 3000 v. Chr., ist die Schrift eher linien- als keilförmig. Die Linienschrift ist die Vereinfachung, welche die ursprünglichen Bilder erlitten, als man sie zur Eingrabung auf Stein verwandte, die Keile sind die natürliche Anpassung an den Ton. Als dann aber die Keile das massgebliche Schriftsystem wurden, veranlasste der weit häufigere Gebrauch des Tons gegenüber dem Stein auch die Steinmetzen zu ihrer Nachahmung. Demgemäss entwickelten sich zwei Arten der Keilschrift: die eine, welche man die lapidare nennen kann, die für Inschriften in Stein, wie die offiziellen, historischen Berichte und für gesetzliche Urkunden, welche mit besonderer Sorgfalt angefertigt wurden, in Anwendung kam; eine andere nur für juridische und kaufmännische Tontäfelchen, die um so häufiger wird, je mehr wir uns der letzten, noch bis in einige Jahrzehnte unserer Zeitrechnung hineinreichenden Periode der babylonischen Schrift nähern. In Assyrien hat sich endlich eine besondere Keilschriftart ausgebildet, die man leicht von der babylonischen durch ihre grössere Zierlichkeit und die senkrechtere Lage der Keile unterscheiden kann.

Man nimmt allgemein an, dass die Keilschrift die Erfindung eines nichtsemitischen Volkes gewesen sei, welches Babylonien in früher Zeit bewohnt habe, und von jenem nichtsemitischen Volke hätten sie die semitischen Babylonier zugleich mit der von diesem entwickelten Kultur übernommen. Diese Erfinder, welche die einen Sumerier, die andern Akkadier, eine dritte Gruppe von Gelehrten Sumero-Akkadier nannten[1]), hätten, so nimmt man an, die Keilschrift ausschliesslich als eine Bilder- oder ideographische Schrift verwendet, und da ihre Sprache agglutinierend und stark monosyllabisch war, so konnten sie auf diesem Punkte der Entwickelung stehen bleiben. Als dagegen die Babylonier diese Schreibweise ihrer Sprache anpassten, begnügten sie sich nicht mit der Bilderschrift, sondern nahmen die nichtsemitischen Aequivalente für ihre eigenen Worte auf und verwendeten sie als Silben, während sie gleichzeitig die Zeichen als Ideogramme beibehielten. Wir wollen dies durch ein Beispiel verständlicher machen. Das Zahlwort 1 behielt auch in ihrer eignen Sprache die Bedeutung „eins", während sie das nichtsemitische Wort für „eins", das vermutlich *„asch"* lautete, als phonetischen Wert des Zeichens verwandten, wenn sie ein Wort schrieben,

---

S. 113—144) und Sayce „The Cuneiform Inscriptions of Van" (Journal of the Royal Asiat. Soc. 1882, S. 377—732) haben die Grundlagen der Entzifferung gelegt. Neuerdings haben sich Dr. C. F. Lehmann und Dr. W. Belck speziell diesem Felde der Forschung zugewandt und eine Reise in das Gebiet von Van unternommen.

1) Über diese Bezeichnungen sowie über die ganze hier behandelte Frage vergl. Weissbachs vorzügliches Werk „Die Sumerische Frage" (Leipzig 1898).

in dem dieser Laut vorkam, z. B. *asch-pur*, das im Assyrischen „ich sandte" bedeutete. Da jedes Zeichen im Sumero-Akkadischen wie im Babylonischen einen allgemeinen Begriff darstellte, so konnte es für eine ganze Reihe von Worten stehen, die sich um diesen Begriff bewegten und zu ihm in Beziehung standen, z. B. „Tag" konnte für „Licht", „Glanz", „rein" u. a. m. gebraucht werden. Man kann sich daraus von der Mannigfaltigkeit der syllabischen und ideographischen Werte, welche die Keilschriftzeichen aufweisen, eine Vorstellung machen [1]).

So verführerisch indes diese Theorie auch wegen ihrer Einfachheit ist, so ist sie doch in dieser uneingeschränkten Form nicht annehmbar. Fortschreitende Forschung hat es sicher gestellt, dass die alte Zivilisation, soweit sie uns bis jetzt bekannt ist, mit Einschluss der Religion ihrem Charakter nach semitisch ist. Die Annahme einer rein nicht-semitischen Kultur für Südbabylonien ist daher unhaltbar. Zweitens begegnen uns auch in den ältesten aufgefundenen Inschriften semitische Worte und semitische Konstruktionen, die beweisen, dass die Inschriften von Semiten abgefasst sind. So lange also keine Spuren einer rein nicht-semitischen Inschrift aufgefunden sind, kommen wir nicht über die Semiten hinaus, wenn wir nach dem Ursprunge der Kultur in dieser Gegend suchen. Unter diesen Umständen verdient die Theorie, welche zuerst Professor Joseph Halévy in Paris aufgestellt hat und für die inzwischen eine Anzahl der hervorragendsten Assyriologen eingetreten ist, dass nämlich die Keilschrift semitischen Ursprungs sei, auf das Sorgfältigste er-

1) Das merkwürdige Verfahren, ein fremdsprachliches Wort in seiner vollen Form graphisch zu übernehmen, dafür dann aber die betr. Form des eigenen Idioms zu lesen und zu sprechen, findet sich bekanntlich auch im Pahlavî (vergl. zuletzt Lehmann, Šamaššumukin 64). Prof. Paul Horn (Strassburg) schreibt mir noch dazu: „Das Pahlavî-Alphabet ist bekanntlich aus der aramäischen Schrift abgeleitet, die vorkommenden Ideogramme sind aramäisch. Nun war schon die Kanzleisprache des Achaemenidenreiches das Aramäische, es ist also selbstverständlich, dass der parthische Aramaismus an den achaemenidischen angeknüpft hat. Dann war aber auch das Prinzip, aramäisches *lahmâ* „Brot" zu schreiben aber pers. *nân* „Brot" zu lesen, schon altpersisch. Wie die Achaemeniden die assyrische Keilschrift zur Bildung ihrer eignen verwandten, so übernahmen sie (oder vielleicht hatten dies bereits die Aramäer gethan) von den Assyrern auch die Weise, sumerische (oder wie man sie nennen will) Worte wohl zu schreiben, sie aber dabei doch assyrisch auszusprechen. Dass im Pahlavî einzelne Verbalstämme durch aramäische Imperfecta ausgedrückt werden, lässt sich auf die assyrische Gewohnheit zurückführen, sogar volle Verbalformen, wie (sumer.) *inak* („er machte"), gesprochen *epusch*, zu übernehmen. Zur Partherzeit hätte man unmöglich noch auf das sonderbare System verfallen können, es erklärt sich nur aus der älteren Zeit und der Lokalität am Euphrat und Tigris, wo die Perser die assyrische Schrift kennen gelernt hatten. Dass die Assyrer wie die Mittelperser das Bedürfnis empfunden haben, in Syllabaren oder besser Vokabularen die fremden Bestandteile fest zu legen und zu erklären, war bei dem künstlichen Charakter dieses Schriftsystems sehr natürlich" (Vergl. jetzt übrigens Horn, Geschichte der persischen Litteratur, Leipzig 1901, S. 35/6).

wogen zu werden. Vieles spricht zu ihren Gunsten, vieles, das durch sie leichter erklärt werden kann als durch die entgegengesetzte Hypothese, welche zuerst der ehrwürdige Nestor der keilschriftlichen Studien Jules Oppert aufgebracht hat und an der unter gewissen Einschränkungen noch heute die Mehrzahl der Gelehrten festhält.

Der erste, welcher sich als Anhänger Halévys bekannte, war Stanislaus Guyard, ein ausgezeichneter französischer Gelehrter, dessen frühzeitiger Tod einen schweren Verlust für die semitische Wissenschaft bedeutet hat. Von jüngeren Gelehrten nimmt Thureau-Dangin, der bedeutendste Assyriologe Frankreichs, welcher sich ganz besonders eingehend mit dem Studium der altbabylonischen Geschichte beschäftigt hat, einen anti-sumerischen Standpunkt ein. Das Gleiche thut Henri Pognon, ein anderer vorzüglicher französischer Gelehrter. In Deutschland stehen Alfred Jeremias und Jäger auf Halévys Seite, und eine Zeit lang hat sich auch Deutschlands hervorragendster Assyriologe, Friedrich Delitzsch, zu dessen Ansicht bekannt (Assyrische Grammatik S. 61). Delitzsch war keineswegs übereilt zu diesem Standpunkte gelangt. Bereits in seinen Bemerkungen zu Zimmerns Babylonischen Busspsalmen (Leipzig 1885, S. 113/4) finden sich Hindeutungen darauf, und wenn er neuerdings wieder anderer Meinung geworden ist (Entstehung des ältesten Schriftsystems, Leipzig 1898), so lässt sich doch nicht behaupten, dass seine jetzigen Beweisgründe gegen Halévys Theorie zwingender sind, als es seine früheren zu deren Gunsten waren. Der ausgezeichnete Assyriologe Heinrich Zimmern neigte zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn[1]) Halévys Ansicht zu und hat es dann unterlassen, die Gründe anzugeben, die ihn später zu einer Änderung seiner Meinung bewogen haben. In Amerika teilen zwei Assyriologen ersten Ranges, die in hervorragendem Masse als Autoritäten zu einer Äusserung über das verwickelte Problem berufen sind, nämlich Prof. J. F. Mc. Curdy an der Universität Toronto und Prof. I. M. Price an der zu Chicago, die landläufigen Ansichten von dem nicht-semitischen Ursprunge der babylonischen Kultur nicht, und auch der verstorbene Dr. D. G. Brinton zählte zu den Anhängern Halévys. Angesichts solcher Zustimmungen wäre es thöricht, das Problem als eine abgethane Streitfrage einfach von der Hand weisen zu wollen. Von einer Entscheidung über die Frage sind wir vielmehr noch weit entfernt. Die neuesten historischen und archaeologischen Forschungen zwingen jeden gewissenhaften Gelehrten, der sich nicht damit begnügen will, bloss eine traditionelle Ansicht nachzusprechen, das Problem von neuem sorgfältig zu prüfen. Mag es sich auch herausstellen, dass Halévy nicht in allen Einzelheiten Recht behält, so empfehlen sich doch seine Hauptthesen, dass nämlich die babylonische Kultur semitischen Ursprungs und bisher noch kein stichhaltiger Beweis für eine einstige sumero-akka-

1) Babylonische Busspsalmen S. 3—8.

dische Sprache erbracht worden sei. Die Schwächen der entgegengesetzten Ansicht ergeben sich aus Weissbachs Werke „Die sumerische Frage“ [1]), das ebenfalls den sumero-akkadischen Standpunkt vertritt. Es bietet eine ausführliche und wertvolle Geschichte der Streitfrage, widerlegt aber Halévys Einwände gegen die sumero-akkadische Theorie ebensowenig, wie es neue, überzeugende Beweise zu ihren Gunsten beibringt. Es ist hier nicht der Ort, meine eigene Ansicht eingehend auseinander zu setzen. Wenn es meine Zeit erlaubt, hoffe ich, dies demnächst anderswo zu thun. Inzwischen kann es, wie ich glaube, der Sache nur dienen, wenn man darauf hinweist, dass das Problem nicht als chose jugée gelten darf. Die Akten sind in diesem Falle noch nicht geschlossen. So viel wird jeder unparteiische Richter nach einer sorgfältigen Prüfung der Dinge zugeben.

Die Streitfrage ist derartig, dass sie nicht durch eine Berufung auf die Philologie allein entschieden werden kann. Der Grundirrtum der Vertreter der sumero-akkadischen Theorie besteht darin, dass sie die Thatsache übersehen, dass das Zeugnis archaeologischer und anthropologischer Forschung mit einer philologischen Hypothese in Einklang stehen muss, ehe man sie als unanfechtbare Thatsache annehmen darf [2]). Freilich ist für diese beiden Wissenschaften die Zeit noch nicht gekommen, ihr Urteil endgültig abzugeben, doch lässt sich einstweilen schon soviel sagen, dass die Annahme einer Anzahl gleichzeitiger Rassen in Süd-Babylonien zu den Ergebnissen der Anthropologie für die praehistorische Zeit stimmt. Andrerseits lässt sich allerdings nicht leugnen, dass die Theorie des semitischen Ursprungs der Keilschrift auf Schwierigkeiten stösst, die nicht leicht zu beseitigen sind. Während sie die silbischen Werte der Zeichen vermittelst des allgemeinen Grundsatzes zu erklären sucht, dass sie Bestandteile babylonischer Worte darstellen, die man in dieser Weise verstümmelt habe, um dem wachsenden Bedürfnisse nach einer phonetischen Schreibung von Worten, für welche es keine Ideogramme gab, zu genügen, ist es andererseits schwer, eine natürliche Entwickelung des ideographischen Stils, der sich hauptsächlich in religiösen Texten findet, zu erkennen. Dazu begreift man nicht, wie man eine Art und Weise des Gedankenausdrucks, die sich nicht nur als höchst schwerfällig kennzeichnet, sondern die geradezu gewählt zu sein scheint, um diese mit einem geheimnisvollen Schleier zu verhüllen, selbst nur während eines begrenzten Zeitraumes beibehalten konnte. Halévys Theorie greift auch hier in das Gebiet der Archaeologie hinüber, die Philologie allein kann die Schwierigkeiten nicht heben. Erst wenn wir noch viel tiefere Einblicke in die Anfänge der Kultur

1) Leipzig 1898.

2) Vergl. Dr. Brintons Aufsatz „The Protohistoric Ethnography of Western Asia“ (Proceed. Amer. Philos. Soc., 1895), besonders S. 18—22.

Mesopotamiens gewonnen haben werden, können die Anhänger dieser Theorie hoffen, die Bedenken ihrer Gegner zu beseitigen, und wenn auch die Schwierigkeiten bei ihr nicht so beträchtlich sind wie die Einwände, welche sich der sumero-akkadischen Theorie entgegenstellen, so sind sie doch stark genug, um die Zurückhaltung vieler zu erklären, die vorläufig lieber auf eine Meinungsäusserung verzichten, obwohl gerade ihnen die Verpflichtung obläge, die Frage nochmals gründlich zu prüfen.

Unter diesen Umständen wird ein Versuch, in dieser Streitfrage eine unparteiische Entscheidung zu fällen, sich etwa auf die folgenden Sätze beschränken müssen:

1. Es darf als ausgemacht gelten, dass die gesamte Litteratur Babyloniens, die älteste und sogar die im ideographischen Stile geschriebene mit einbegriffen, mögen wir diesen nun „sumero-akkadisch“ oder „hieratisch“ nennen, von den semitischen Ansiedlern in Mesopotamien herrührt.

2. Auch die babylonische Kultur, mit Einschluss der Religion, trägt semitischen Charakter, und da Assyrien seine Kultur von Babylonien empfangen hat, so gilt dies zugleich für ganz Mesopotamien.

3. Das keilschriftliche Syllabar ist seinem Charakter nach durchaus semitisch. Die Begriffe, welche durch die ideographischen Werte der Zeichen ausgedrückt werden, tragen nirgends den Stempel eines nichtsemitischen Kulturkreises. Wo daher auch der Ursprung des Systems zu suchen sein mag, die Babylonier haben es jedenfalls derartig ausgestaltet und so völlig ihren Zwecken angepasst, dass es, so wie es vorliegt, thatsächlich semitisch ist.

4. In theoretischer Hinsicht bleibt bei voller Anerkennung der semitischen Bestandteile in dem System doch ein Rest, den bisher weder die Vertreter der nichtsemitischen Hypothese, noch die Anhänger der entgegengesetzten Ansicht befriedigend zu erklären gewusst haben.

5. Da also weiteres Licht in dieser Frage erst die noch zu erwartenden Bereicherungen unserer Kenntnis der vorgeschichtlichen Anthropologie und Kultur Mesopotamiens bringen können, so muss die philologische Forschung sich mit dem Bekenntnisse begnügen, dass sie vor der Hand nicht imstande ist, eine allseitig befriedigende und überzeugende Lösung des Problems zu geben.

6. Es liegen Gründe für die Annahme einer alten Rassenmischung im südlichen Mesopotamien vor. Möglicherweise also kann die früheste Form der Bilderschrift in dieser Gegend, aus der die babylonische Keilschrift abgeleitet ist, von einer nichtsemitischen Bevölkerung angewandt worden sein, wovon vielleicht die Spuren noch in dem entwickelten Systeme zu erkennen sind, dessen charakteristisches Merkmal der Fortschritt von der Bilderschrift zu phonetischer Schreibung bildet.

Für uns ist hier das Wichtigste die Thatsache, dass die religiösen Vorstellungen und Bräuche, wie sie sich in den uns jetzt zur Verfügung

stehenden litterarischen Quellen wiederspiegeln, deutlich babylonisch sind. Damit können wir uns hier begnügen, und indem wir die Theorien auf sich beruhen lassen, werden wir keinen Anlass haben, bei der Schilderung der Religion der Babylonier und Assyrer zwischen semitischen und sogenannten nichtsemitischen Bestandteilen zu scheiden. Wenn diese Religion oft überreich und verwickelt erscheint, so erklärt sich das zur Genüge aus den örtlichen Verhältnissen, sowie aus dem langen Zeitraume, über welchen sich ihre Geschichte erstreckt.

Nachdem wir so die Quellen, die uns für das Studium der babylonisch-assyrischen Religion zu Gebote stehen, dargestellt und die Art und Weise, in welcher sie für unsere Zwecke förderlich geworden sind, angedeutet haben, können wir einen Schritt weiter thun, der uns das Verständnis der ehemaligen religiösen Gebräuche des alten Mesopotamiens erleichtern wird. Wir wenden uns nämlich zu einer Betrachtung des Landes und Volkes, verbunden mit einem allgemeinen Überblick über die Geschichte des letzteren.

II. Kapitel.

Land und Volk.

I.

Die Babylonier und Assyrer, mit denen wir es in diesem Buche zu thun haben, wohnten in dem vom Euphrat und Tigris umschlossenen Gebiete; die Babylonier im Süden oder dem Euphratthale, die Assyrer im Nordosten, in der Gegend, die sich vom Tigris bis in die kurdischen Berge hinein erstreckt. Der nordwestliche Teil Mesopotamiens, die nördliche Hälfte des Euphratstrichs, war dagegen der Sitz verschiedener Reiche, die abwechselnd bald die Nebenbuhler, bald die Unterthanen der Babylonier oder auch der Assyrer waren.

Die Gesamtlänge Babyloniens betrug etwa 300 englische Meilen, seine grösste Breite gegen 125 Meilen. Die gesamte Oberfläche belief sich auf ungefähr 23,000 Quadratmeilen, also etwa die Grösse des alten Griechenland. Das Gebiet Assyriens mit einer Länge von 350 Meilen und einer Breitenschwankung zwischen 170 und 300 Meilen enthielt 75,000 Quadratmeilen, was etwas grösser als die europäische Türkei sein würde. Streng genommen sollte man die Bezeichnung Mesopotamien bloss auf das Gebiet beschränken, das zwischen dem Euphrat und Tigris oberhalb ihrer Vereinigung in der Nachbarschaft Baghdads liegt und nordwärts bis zu den Grenzen der Tauruskette reicht, während man von der Gegend südlich von Baghdad bis zum persischen Golfe als dem Euphratthale im engeren Sinne sprechen sollte. Ein dritter Teil wird endlich durch das Gebiet östlich vom Tigris, von Baghdad bis zu den kurdischen Bergen, gebildet. Bei der Verschiedenheit des südlichen Thales gegenüber der nördlichen Ebene verdiente diese Einteilung wohl den Vorzug. Jedoch hat sich der Sprachgebrauch, nach welchem man das gesamte Gebiet längs des Euphrat und Tigris mit Einschluss des zwischen beiden liegenden Striches als e i n Land bezeichnet, derart eingebürgert, dass wir die Bezeichnung Mesopotamien in diesem weiteren Sinne beibehalten wollen, jedoch unter der von George Rawlinson vorgeschlagenen Schei-

dung in Ober- und Unter-Mesopotamien[1]). Die beiden Ströme, die das charakteristische Merkmal der Gegend sind, geben zugleich die massgebenden Faktoren für den Charakter seiner Bewohner und für die Eigenart der Kultur ab, die dort einst geblüht hat. Euphrat, oder wie die einheimische Aussprache lautet, Puratu, bedeutet „Fluss" par excellence. Es ist ein ruhiger Strom, der von seinen zwei Quellen in den armenischen Bergen ab in majestätischer Würde dahinfliesst, bis er sich im äussersten Süden mit dem Tigris vereinigt. Als Schatt-el Arab, d. h. arabischer Fluss, erreichen beide den persischen Golf. So lange der Euphrat in den Bergen bleibt, erhält er viele Zuflüsse. Als wolle er geradeswegs in das mittelländische Meer, fliesst er zuerst in westlicher Richtung; dann wendet er sich plötzlich nach Südosten und nimmt, nachdem er durch die Tauruskette in die Ebene eingetreten ist, nur noch wenige Nebenflüsse auf: rechts den Sadschur, links den Balichus und Khabur. Von nun an hat er auf der ganzen übrigen Strecke von 800 englischen Meilen keinen einzigen Zufluss mehr und verliert vielmehr durch die sich zu beiden Seiten bildenden Sumpflagerungen an Wassermenge. Sobald er den Alluvialboden des eigentlichen Babyloniens erreicht, vermindern sich auch seine Strömung und Tiefe beträchtlich infolge der zahlreichen Kanäle, welche seine Wasser ableiten. Bei einer Gesamtlänge von 1780 Meilen ist er wegen der Wasserfälle in seinem oberen und der Sandbänke in seinem unteren Laufe nur auf einer kurzen Strecke schiffbar. Infolge dessen ist er niemals zu irgend welcher Zeit eine wichtige Handelsstrasse gewesen, und ausser Flössen, die man auf eine bestimmte Entfernung treiben lassen konnte, waren die einzigen Verkehrsmittel auf ihm Weidenkörbe, die man von innen und aussen mit Erdpech überzog, oder eine Art primitiver Fähren, um von einem Ufer zum anderen zu gelangen.

Ein gänzlich anders gearteter Strom ist der Tigris, dessen Name aus Idiklat verderbt ist. Er hat nur eine Länge von 1146 englischen Meilen und zeichnet sich, wie der einheimische Name andeutet, durch die „Schnelligkeit" seiner Strömung aus. Gleich dem Euphrat entspringt er in den rauhen Gegenden Armeniens, setzt dann seinen Lauf längere Zeit durch Gebirgsklüfte fort und nimmt sowohl, bevor er sich in die Ebene ergiesst, als auch nachher eine ganze Reihe von Nebenflüssen auf, welche die Menge seines Wassers stetig vermehren. Auch nachdem er den Alluvialboden des Südens erreicht hat, verliert er seinen Charakter nicht, bis er dem Golfe ziemlich nahe gekommen ist. Sich erst dem Euphrat nähernd, dann wieder von ihm zurückweichend, vereinigt er sich schliesslich mit diesem bei Korna, und gemeinsam ergiessen nun beide ihr Wasser durch den persischen Golf in den indischen Ozean. Von Diabekr im Norden an ist er in seiner ganzen Länge schiffbar.

1) The five great Monarchies of the Anciant Eastern World I, 3.

Grosse Flösse können von Mosul bis Baghdad und Basra hinab treiben, und selbst kleine Dampfschiffe sind nördlich bis Nimrud vorgedrungen. Der Tigris ist also im Gegensatze zum Euphrat die Handelsstrasse Mesopotamiens, er bildete das Verbindungsglied zwischen diesem Lande und der übrigen alten Welt, Ägypten, Indien und den Ländern des mittelländischen Meeres. Indes war bei der Unvollkommenheit der Transportmittel in alter wie auch noch in neuer Zeit die Fahrt stromaufwärts unausführbar. Die Flösse, welche auf aufgeblasene Schläuche aus Ziegen- oder Schafshäuten gelegt werden, können nicht gegen den reissenden Strom fahren und werden daher, wenn sie Baghdad oder Basra erreicht haben, aufgelöst und die Schläuche auf dem Landwege nach dem Norden zurückgesandt.

Der Verschiedenheit der beiden Ströme entspricht auch der landschaftliche Charakter von Ober- und Unter-Mesopotamien. Im Norden und Nordosten durch die armenische Kette, im Nordwesten durch den Taurus abgesperrt, gewährt Mesopotamien in einer beträchtlichen Ausdehnung, besonders an der Ostseite, ein rauhes Aussehen. Die kurdischen Berge laufen bis über Mosul hinaus eng am Tigrisufer entlang, während zwischen dem Tigris und dem eigentlichen Euphrat sich schmale Bergreihen und Vorberge bis zum Ende der Tauruskette, ja bis nach Mosul hinstrecken.

Unterhalb Mosuls fängt die Gegend an, ihren Charakter zu wechseln. Die Berge hören auf, die Ebene beginnt, der Boden wird alluvial und entwickelt infolge der regelmässigen Überschwemmung durch die beiden Flüsse während der Regenzeit eine erstaunliche Fruchtbarkeit. Diese Überschwemmung beginnt beim Tigris früh im März, erreicht ihren Höhepunkt im Mai und hört gegen Mitte Juni wieder auf. Die Überschwemmung des Euphrats dauert von Mitte März bis Anfang Juni, doch wird es September, ehe der Fluss seinen natürlichen Stand wieder erreicht. Nicht nur dauert also die Überschwemmung des Euphrats längere Zeit, sondern dieser tritt auch mit grösserer Gewalt als der Tigris über seine Ufer, so dass das Land nördlich bis zur Mündung des Khabur und südlich auf eine noch viel weitere Entfernung hin an beiden Seiten überflutet wird, bis es das Aussehen eines grossen Sees gewinnt. Durch die Gewalt dieser Überschwemmungen treten fortwährende Veränderungen in dem Laufe des Flusses ein, so dass Orte, welche in alten Zeiten an seinen Ufern standen, heute abseits von dem Hauptflussbette liegen. Eine weitere wichtige Veränderung in Süd-Babylonien ist die beständige Bodenanschwemmung infolge der Ablagerungen aus dem persischen Golfe. Dieser Zuwachs, der sich durchschnittlich auf etwa eine Meile in 50 Jahren beläuft, hat es bewirkt, dass die beiden Flüsse heutzutage, statt jeder für sich in den Golf zu münden, sich bei Korna, noch in einiger Entfernung vorher, vereinigen.

Der Gegensatz der Jahreszeiten ist in Ober-Mesopotamien begreif-

licherweise stärker als im Süden. Die Winter sind kalt, mit Schneefällen, die mehrere Monate andauern können; aber mit Beginn der trockenen Jahreszeit im Mai tritt eine tropische Hitze ein, die bis Anfang November anhält, wo der Regen anhebt. Das eigentliche Assyrien, d. h. der östliche Teil Mesopotamiens, ist durch seine Gebirgsketten dem Wechsel der Jahreszeiten mehr als der Westen ausgesetzt. Im Euphratthale übersteigt die Hitze während der trockenen Jahreszeit, also vom Mai bis ungefähr November, wo Wochen, ja Monate lang keine Wolke zu sehen ist, jede Beschreibung. Seltsamer Weise leiden die gegenwärtig dort wohnenden Araber erheblich unter einer Wintertemperatur, die auf Europäer und Amerikaner nur einen erfrischenden Einfluss ausübt, während sie die Hitze ohne viel Unbehagen ertragen.

Nach dem Erwähnten wird es deutlich sein, dass der Euphrat par excellence der Fluss Süd-Mesopotamiens oder Babyloniens ist, während der Tigris als der Fluss Assyriens angesehen werden kann. Es ist der Euphrat gewesen, der den hohen Grad der Kultur, wie sie im Süden erreicht worden ist, möglich gemacht hat. Infolge der sehr starken Hitze während der trockenen Jahreszeit entwickelte der Boden eine Fruchtbarkeit, welche die menschliche Arbeit auf ein Minimum beschränkte. Bei allen Kornarten, besonders Weizen, Roggen und Gerste, wird die Ernte im Durchschnitt auf den fünfzig- bis hundertfachen Betrag der Aussaat geschätzt, während die Dattelpalme überhaupt fast ohne jegliche Pflege gedeiht. Da sich so der Lebensunterhalt mit wenig Mühe beschaffen liess, bedurfte es nur einer gewissen Sorgfalt, sich vor Schädigungen durch zu reichliche Überschwemmungen zu schützen, und die Bevölkerung gelangte zu jener Behaglichkeit des Daseins, welche die unerlässliche Vorbedingung der Kultur ist. Diesen Schutz erreichte man durch die Anlage von Dämmen sowie dadurch, dass man das Wasser mittelst Kanälen in die Felder leitete.

Assyrien erfreute sich bei seinem rauhen Charakter nicht der gleichen Vorteile. Seine Kultur entstand daher nicht nur erst zu einer späteren Zeit, als diejenige Babyloniens, sondern sie ward auch geradezu aus dem Süden eingeführt. Sie entsprang der natürlichen Ausbreitung der Zivilisation, deren Mittelpunkt während des Bestehens der beiden Nachbarreiche vorwiegend der Süden blieb. Als aber Assyrien dann einmal in den Kreis der babylonischen Kultur eingetreten war, schuf die grössere Anstrengung, welche die Erschliessung der natürlichen Hilfsquellen seines Bodens erforderte, dafür auch eine grössere Mannigfaltigkeit. Ausser Korn, Weizen und Reis wurden die Olive, Banane, Feige, Maulbeere und Weinrebe angebaut, während die Nähe der Gebirgsketten eine Fülle von Baumaterial in Holz und Kalkstein lieferte, das im Süden fehlte. Auch erwies sich die Fruchtbarkeit des eigentlichen Assyriens, die nicht von der Überschwemmung des Tigris abhängig war, als dauernder. Mit der Vernachlässigung des Bewässerungssystems ward Babylonien zur

völligen Einöde, und derselbe Fluss, der einst die Ursache seines Wohlstandes gewesen war, ward nun der Feind, welcher erfolgreicher als jede menschliche Macht zum Verfall und zur allgemeinen Verödung beitrug, die gegenwärtig den grössten Teil des Euphratthales kennzeichnen. Assyrien spielte auch später noch, als sein alter Ruhm längst dahingeschwunden war, in der Geschichte eine Rolle und erfreut sich noch heutzutage einer grösseren Betriebsamkeit und höheren Bedeutung als der Süden.

II.

Insoweit die natürliche Umgebung den Charakter zweier zu der gleichen Rasse gehörender Völker beeinflusst, weisen die Assyrer im Vergleich mit den Babyloniern den Gegensatz auf, den man nach den Verschiedenheiten ihrer beiden Länder, wie wir sie soeben auseinander gesetzt haben, erwarten kann. Die ersteren waren rauher, kriegerischer, und als sie zu Macht kamen, verwendeten sie diese zur Vervollkommnung ihrer militärischen Stärke; den letzteren fehlte es zwar auch nicht an Ehrgeiz, ihre Herrschaft zu erweitern, doch waren sie im ganzen friedlicher gesinnt und neigten mehr zum Betriebe von Handel und industriellen Künsten. Jedoch treten diese Verschiedenheiten zurück gegen die Charakterzüge, welche beide miteinander teilen. Sie gehören beide nicht bloss zur semitischen Rasse, sondern auch zu dem nämlichen Zweige dieser Rasse. Wie sie die gleichen physischen Züge aufweisen, so sind auch die Sprachen, welche sie sprechen, identisch, abgesehen von Verschiedenheiten, die bisweilen kaum als Dialektunterschiede gelten können und sich hauptsächlich auf die Aussprache gewisser Konsonanten beziehen.

Zu welcher Zeit die Babylonier und Assyrer sich in dem Gebiete, in dem wir sie finden, angesiedelt haben, woher sie gekommen sind, ob sie das Euphratthal oder die nördliche Tigrisgegend zuerst besiedelt haben, das sind Fragen, die sich bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse nicht beantworten lassen. Was die Zeit ihrer Ansiedelung anlangt, so deutet der hohe Grad der Kultur, welchen das Euphratthal bereits in der ältesten uns bekannten Periode, um 4500 v. Chr., aufweist, sowie der einheimische Charakter dieser Kultur auf sehr alte Niederlassungen hin. Man dürfte sich der Gefahr eines Irrtums in diesem Punkte eher aussetzen, wenn man nicht weit genug, als wenn man zu weit zurückgeht. Wenn wir verschiedentlich angedeutet haben, dass die Kultur des Südens älter als die des Nordens ist, so folgt doch daraus keineswegs mit Notwendigkeit, dass die Besiedelung Babyloniens derjenigen Assyriens vorangegangen sein muss. Die Antwort auf diese Frage würde von der Antwort auf die Frage nach der ursprünglichen Heimat der Semiten abhängen[1]).

1) Ich erlaube mir, auf eine Abhandlung von Dr. Brinton und mir zu verweisen (The Cradle of the Semites, Philadelphia 1889), in der die verschiedenen Ansichten über diese Urheimat erörtert sind. Auch Bartons „Semitic Origins“ (1902) behandeln die Frage ausführlich.

Die Wahrscheinlichkeit spricht allerdings zu Gunsten eines Vordringens der Bevölkerung wie der Kultur von Süden nach Norden. Jedenfalls beginnt die Geschichte Babyloniens und Assyriens mit dem ersteren, und wir dürfen daher auch hier mit der Phase der Religion beginnen, für die wir die ältesten Urkunden haben, d. h. mit der babylonischen.

III.

Gleich zu Anfang einer kurzen Überschau über die Geschichte der Babylonier stehen wir vor einem Probleme von höchster Wichtigkeit. Giebt es in der ältesten Geschichte des Euphratthales irgend welche Spuren anderer Ansiedler ausser den semitischen Babyloniern? Die Anhänger der Theorie von dem nichtsemitischen Ursprunge des keilschriftlichen Syllabars werden natürlich zu einer bejahenden Antwort bereit sein. Sumerier und Akkadier sind die Namen, welche man diesen nichtsemitischen Ansiedlern gegeben hat, die den Babyloniern im Besitz des Euphratthales vorangegangen sein sollen. Die Namen sind von den Ausdrücken Sumer und Akkad abgeleitet, die sich häufig in babylonischen und assyrischen Inschriften in Verbindung mit den Titeln der Könige finden. Leider sind die Gelehrten über die genaue Lokalisierung der unter diesen Namen begriffenen Gegenden nicht einig; die einen lassen Sumer im Norden und Akkad im Süden liegen, während andere der umgekehrten Lage den Vorzug geben. Eine Abwägung der Beweise entscheidet eher zu Gunsten der ersteren Annahme. Wie dem aber auch sei, Sumer und Akkad dienen von einem bestimmten Zeitpunkte an als eine allgemeine Bezeichnung für das gesamte Babylonien. Professor Hommel[1]) geht so weit, zu behaupten, dass wir in den Typen, die sich auf den Statuen und Monumenten der ältesten Periode babylonischer Geschichte finden, d. h. auf den aus dem Erdhügel Telloh stammenden Denkmälern, thatsächliche Darstellungen dieser Sumerier haben, die sich daraus als eine bartlose Rasse mit stark hervortretenden Backenknochen, runden Gesichtern und geschorenen Köpfen ergäben[2]). Er spricht sich zu Gunsten der östlich von Babylonien liegenden Hochländer als Heimat der Sumerier aus; von dort aus hätten sie ihren Weg in das Euphratthal genommen. Unglücklicherweise sind die Nasen an diesen alten Statuen verstümmelt, und bei dem Mangel eines solchen wichtigen Gesichtszuges wollen wenigstens die Anthropologen sich über den dargestellten Typus nicht endgültig äussern. Neben diesen als nicht semitisch angenommenen Typen hat man nun noch andere Figuren gefunden, die nach Professor Hommels Ansicht die üblichen semitischen Züge aufweisen.

---

1) Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 241 folg.

2) Man hat auch vermutet, dass nur die Angehörigen des Priesterstandes sich das Haar abgeschoren hätten, da die Statuen von Telloh solche von Priesterkönigen sind. Siehe de Sarzec, Découvertes en Chaldée, S. 143.

Es scheint daher, dass, wollte man auch für jene Zeit die Existenz eines nichtsemitischen Typus annehmen, die semitischen Ansiedler doch ebenso alt wie die vermeintlichen Sumerier sind. Da nun zugegeben ist, dass die Sprache auf diesen Statuen und Figuren semitische Konstruktionen und semitische Worte enthält, so ist es zum Mindesten gewagt, bei der Frage nach dem Alter der Ansiedlung und nach dem Ursprunge der Kultur am Euphrat den Sumeriern den Vorzug vor den Semiten zu geben. Hilprecht[1]) giebt zu, dass bereits in der ältesen Periode, die uns durch die Inschriften bezeugt ist, die Semiten im Lande gewesen seien. Seine weiteren Ausführungen dagegen[2]), wonach auf semitischer Seite Lugalzaggisi, den er um 4500 v. Chr. ansetzt, zuerst entscheidende Erfolge gegen die Sumerier errungen habe, sind weniger überzeugend, und ebenso wenig seine Annahme einer sumerischen Reaktion nach Lugalzaggisis Tode. Wir haben nach allem keinen Anlass, über den Thatbestand hinauszugehen, dass von der ältesten uns zugänglichen Epoche ab die Bewohnerschaft des Euphratthales sich aus verschiedenen Rassen zusammensetzt. Auch einen lange dauernden Rassenkampf anzunehmen, liegt keine Veranlassung vor. Wir können nur sagen, dass, so weit wir sehen können, Sumer und Akkad immer bloss als geographische Begriffe verwendet und verstanden worden sind[3]).

Die eine sichere Schlussfolgerung, dass die semitischen Ansiedler Babyloniens nicht dessen einzige Bewohner gewesen sind, sondern dass neben ihnen noch eine andere, vielleicht auch mehrere Rassen von ganz verschiedenem Charakter gesessen haben, ist jedenfalls von hoher Wichtigkeit. Verschiedentlich sind die nichtsemitischen Horden Elams und der Gebirgsdistrikte östlich von Babylonien über das Thal hingestreift und haben sich für längere oder kürzere Zeit hier eine feste Stellung zu sichern vermocht. Die Leichtigkeit, mit welcher diese Eroberer sich ihrer Umgebung anpassten, indem sie die Regierungsform, die sie vorfanden, beibehielten und nur geringe Änderungen in den religiösen Bräuchen vornahmen, lässt sich am besten erklären, wenn wir annehmen, dass die Mischung verschiedener Rassen in dem Thale einen gegenseitigen Austausch und eine gegenseitige Angleichung bewirkt hatte, die schliesslich einen Typus dem anderen annäherten. Ferner ist neuerdings wahrscheinlich gemacht worden, dass mindestens schon um 2000 oder sogar 2500 v. Chr. semitische Eindringlinge von Arabien her in Babylonien eingebrochen sind und die eingeborenen babylonischen Herrscher vom Throne gestossen haben[4]). Und zu einer noch früheren Zeit hatte sich bereits ein

1) Old Babylonian Inscriptions I, 2, S. 47. 2) Ebenda S. 54—58.

3) Winckler „Sumer und Akkad" (Mitteilungen des Akad.-Oriental. Vereins, Berlin 1887; vergl. auch Altoriental. Forschungen I, S. 202 folg.).

4) Vergl. die Behandlung der Frage durch Professor Hommel in seinem populären Aufsatze „Arabia according to the latest Discoveries and Researches" (Sunday School Times 1895, Nr. 41 und 43).

Verkehr zwischen Babylonien und entfernten Völkern im Nordosten wie Nordwesten entwickelt, der seine Spuren in den politischen und sozialen Verhältnissen zurückliess. Jedenfalls ergiebt sich ganz augenfällig, dass die älteste babylonische Kultur eine Mischkultur war, und die Frage nach ihrem Ursprunge wird sich wohl schliesslich in die Vermutung auflösen, dass die gegenseitige Berührung verschiedener Rassen den geistigen Anstoss gegeben hat, der die erste Bedingung für einen Aufschwung in der Zivilisation ist. Und wenn möglicherweise in einer Periode der grössere Anteil an diesem Aufschwunge dem nichtsemitischen Bestandteile zugefallen ist, so haben doch die Semiten bald das geistige Übergewicht errungen und die nichtsemitischen Elemente derartig aufgesogen, dass die ursprünglich aus einer Mischung hervorgegangene Kultur durch sie den einheitlichen Charakter erhielt, den sie dann schliesslich aufweist.

IV.

Unsere gegenwärtige Kenntnis der babylonischen Geschichte reicht bis auf die Zeit um etwa 4500 v. Chr. zurück. Doch wollen wir betreffs der frühen Chronologie bis ca. 2500 v. Chr. hinab hier gleich ein für allemal bemerken, dass sie äusserst unsicher ist. Die Daten, die man bis auf weiteres über 2500 hinaus ansetzt, vornehmlich die Zahl 4500 selbst, beruhen auf der Annahme, dass eine Angabe des letzten babylonischen Königs Nabonnedos in einer seiner Inschriften glaubwürdig sei[1]). Gelegentlich einer Urkunde über die Wiederherstellungsarbeiten, die er an dem alten Tempel des Sonnengottes zu Sippar hatte ausführen lassen, berichtet dieser, er habe das Glück gehabt, den Grundstein des von Naram-Sin, dem Sohne Sargons, daselbst errichteten Bauwerks wieder aufzufinden, den seit 3200 Jahren niemand mehr gesehen habe. Da Nabonnedos von 555—538 v. Chr. regiert hat, so führt uns dies für Naram-Sin auf ungefähr 3800, und die Inschriften von Königen, die noch älter als Naram-Sin wären, könnten also bis etwa 4500 v. Chr. zurückgehen.

Verschiedene Gelehrte haben nun Nabonnedos' Angabe angegriffen. Lehmann hat in einer neueren Untersuchung[2]) das Problem dadurch zu lösen versucht, dass er einen Irrtum auf seiten eines Schreibers annehmen wollte, indem statt 3200 vielmehr 2200 zu lesen sei. Diese Lösung ist jedoch in verschiedener Hinsicht unbefriedigend[3]), und die Beweisführung, zu der Lehmann greifen muss, um die verwickelte, altbabylonische Chronologie aufzuhellen, ist derartig kompliziert und willkürlich, dass sie zu noch weit begründeterem Widerspruche herausfordert, als wenn man Nabonnedos' Angabe für richtig nimmt. Die betreffende Inschrift stellt eines der vollendetsten Muster babylonischer Schrift dar und ist mit grosser

1) Rawlinson V 64, Kol. II, 57—58.
2) Zwei Hauptprobleme der altorient. Chronologie (1898), S. 186—189.
3) Vergl. z. B. Rost, Orientalistische Litteraturzeitung 1900, Nr. 4—6.

Sorgfalt und Genauigkeit ausgeführt, sodass es kaum glaublich ist, der Schreiber sollte sich an einer so wichtigen Stelle versehen haben. Wohl aber kann man die Frage aufwerfen, ob Nabonnedos oder seine Schreiber überhaupt noch im stande waren, das Zeitalter Naram-Sins zu bestimmen. 3200 ist als runde Zahl sehr verdächtig, und wenn man auch chronologische Listen bereits zu einer viel früheren Zeit, als wir gegenwärtig anzunehmen berechtigt sind, aufgestellt haben wird, so ist es doch schwierig, sicher zu entscheiden, wie nahe Nabonnedos' Angabe der Wahrheit kommen mag. Die Priester zu Sippar mussten begreiflicherweise das Bestreben haben, das Alter eines Tempels, an dem sie ein so tiefes Interesse hatten, zu übertreiben, und so mag der babylonische König einfach eine Angabe, die man ihm gemacht hatte, ohne weitere Prüfung gläubig angenommen haben. Andererseits ist aber das hohe Alter des Sonnentempels zu Sippar unbestritten, und die Priester des Ortes oder die Schreiber des Nabonnedos würden kaum auf die gewählte Ziffer verfallen sein, wenn sie sich nicht irgendwie berechtigt gefühlt hätten, einige Jahrtausende zurückzugehen. Es wäre zwecklos, die richtige Zahl ergründen zu wollen, die Nabonnedos in seine Inschrift hätte einfügen sollen. Nur weiteres, neues Material, das wir von künftigen Ausgrabungen an Orten wie Telloh, Nippur, Ur, Warka und Sippar selbst erwarten können, kann eine befriedigende Lösung des Problems herbeiführen. Inzwischen können wir nichts besseres thun, als bis auf weiteres Nabonnedos' Datum anzunehmen, wobei wir aber immer darauf gefasst sein müssen, dass es sich vielleicht um 4—500 Jahre verschieben wird. Mag nun aber das älteste Datum 4500 oder 3500 oder etwa gar nur 3000 v. Chr. sein, für uns ist es weit wichtiger, die politischen Zustände der Zeit zu erkennen, welche uns die ersten historischen Inschriften erschliessen. Glücklicherweise gestatten hier die Verhältnisse einen ziemlich deutlichen Einblick. Bis auf die Zeit eines Herrschers Namens Hammurabi herab, den wir nach anderen Quellen mit leidlicher Sicherheit um etwa 2300 v. Chr. ansetzen können, finden wir das Euphratthal in eine Reihe von Staaten oder Herrschaften gesondert, die Nord- und Süd-Babylonien unter sich aufgeteilt hatten. Diese Staaten gruppieren sich um gewisse Städte und sind auch in der That aus der Ausdehnung von Stadtgemeinden hervorgegangen, wie das spätere babylonische Reich nichts anderes war, als die Erweiterung der Stadt Babylon, nur in grösserem Stile.

Von diesen alten babylonischen Städten sind die hauptsächlichsten im Süden Eridu, Schirpurla[1]), Nippur, Ur, Larsa, Uruk, Isin[2]), im Norden

1) So gewöhnlich geschrieben, doch ist auch die Lesung Lagasch möglich, das Jensen (Keilinschriftl. Bibl. III, 1, 5) für den älteren Namen hält. Siehe Radau, Early Babyl. History S. 47.

2) Oder Nisin, vergl. Lehmanns Šamaš-šumukin I, 77, Meissners Beiträge z. altbabyl. Privatrecht S. 122. Zur Lesung Isin s. Bezold, Zeitschr. f. Assyr. IV, 430.

Kisch, Agade, Sippar, Kutha und Babylon. Welcher von ihnen dem Alter nach die erste Stelle gebührt, lässt sich bis jetzt noch nicht entscheiden. Da wir für die Bestimmung der Abfassungszeit von Urkunden vor Naram-Sin nur auf palaeographische Zeugnisse und die sehr spärlichen, in den Urkunden selbst vorkommenden Daten angewiesen sind, so ist die grösste Vorsicht bei Untersuchungen über die gegenseitigen Beziehungen zwischen Herrschern geboten, von denen wir kaum etwas mehr als ihre Namen wissen. Nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung ist Enschag-kusch-anna[1]) der älteste uns bekannte Herrscher einer babylonischen Stadt. Er nennt sich „Herr von Kengi", worunter man damals wohl Süd-Babylonien verstand. Die wenigen kurzen, in Nippur gefundenen Inschriften von ihm sind leider schlecht erhalten, so dass sich die Hauptstadt seines Reiches nicht bestimmen lässt[2]). Hilprechts Annahme, dass es Erech gewesen sei, ist nicht haltbar. Die Wahrscheinlichkeit spricht für Schirpurla, das offenbar schon damals eine hervorragende Rolle gespielt hat. Der Titel „Herr von Kengi" deutet darauf hin, dass Enschag-kusch-anna die Oberhoheit über ein weites Gebiet ausgeübt hat, doch gab es gleichzeitig auch in Nord-Babylonien ein wichtiges Zentrum, nämlich Kisch, das dem südlichen Königreiche seine Obermacht streitig machte. Enschag-kusch-anna erringt einen Sieg über Kisch und weiht die Beute desselben dem Gotte zu Nippur, der also bereits damals eine bedeutsame Stellung im Pantheon eingenommen haben muss. Die Nebenbuhlerschaft zwischen den beiden Staaten dauert jedoch noch weiterhin fort, und so finden wir etwas später einen König von Kisch, Mesilim, die Oberherrschaft über Schirpurla ausüben[3]). Diese Lage der Verhältnisse, wie sie sich aus den ältesten Inschriften ergiebt, ist überhaupt für diese frühe Zeit charakteristisch. Die Rivalität zwischen den Staaten Nord- und Süd-Babyloniens knüpft sich stets an eine Kapitale; bald hat die eine, bald eine andere Stadt die Oberherrschaft über ein grösseres oder kleineres Gebiet in Nord- oder Süd-Babylonien inne, und dieser Zustand währt, wie bereits erwähnt, bis gegen 2300 v. Chr. Zu dieser Zeit wird dann eine dauernde Einigung erreicht. Die Herrscher dieser Städte nennen sich selbst entweder „Herr" bezw. „König" (wörtlich „grosser Mann") oder „Statthalter", je nachdem ihre Stellung völlig unabhängig war oder ein Unterthanenverhältnis zu einem mächtigeren Oberhaupte vorlag. So führen die frühesten Beherrscher des Bezirks Schirpurla, von denen wir Inschriften (ca. 4500 v. Chr.) haben, den Titel „König"; etwas später büsste aber Schirpurla seine Unabhängigkeit ein, und seine Herrscher wurden *patesis*, d. h. Statt-

1) Nicht Enschag-saganna, wie Hilprecht liest. Vergl. Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie IV, S. 70, Nr. 6.

2) Veröffentlicht von Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions I, 2, Nr. 90—92.

3) Siehe Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie III, Nr. 2, Pl. 3 und S. 55, sowie IV, S. 35.

halter, abhängig von Kisch. Unter Ur-Ninâ (ca. 4300 v. Chr.) wird das ursprüngliche Verhältnis auf einige Zeit wieder hergestellt. Schirpurlas Herrscher nennt sich stolz König, und man erkennt aus der ausgedehnten Bauthätigkeit, die er entwickelt, wie gesichert seine Stellung war[1]). Der Ruhm war jedoch nur von kurzer Dauer, seine Nachfolger wurden wieder *patesis*, wennschon einer von ihnen, Eannatum I., sich zeitweilig (ca. 4200 v. Chr.) sogar die Königskrone Kischs erwarb. Er war aber zugleich der Letzte, der sich zu einer so hervorragenden Stellung emporschwang.

Ein anderer bedeutender, politischer Mittelpunkt dieser frühen Zeit war das nicht weit von Schirpurla gelegene Gischban. Sein hervorragendster, uns bisher bekannter Herrscher war Lugalzaggisi[2]) (ca. 4000 v. Chr.), der Sohn des Ukusch, der durch die Macht seiner Waffen vom blossen, wahrscheinlich von Kisch abhängigen *patesi* zum Könige von Erech aufstieg. Er erkennt nur Enlil, den Gott Nippurs, über sich an und nennt sich daher dessen *patesi*, während er sich im Übrigen stolz als „König der Welt" bezeichnet. Er erhebt Anspruch auf die Herrschaft vom persischen Golf bis zum Mittelmeer, und wenn dies auch nur eine Übertreibung sein wird, so scheint doch jedenfalls Babylonien ihm eine Zeit lang thatsächlich unterworfen gewesen zu sein. Das Aufkommen Gischbans ist um so bemerkenswerter, als etwa zwei Jahrhunderte vorher Eannatum I. seinem *patesi* Ena-kalli eine vernichtende Niederlage beigebracht hatte und in mehreren diesen Sieg feiernden Inschriften[3]) ausdrücklich erwähnt, die Gischbaniten hätten das förmliche Versprechen abgeben müssen, niemals wieder in das Gebiet Schirpurlas einzufallen. Lugalzaggisi hat sichtlich eine aufrichtige Fürsorge für die verschiedenen Städte seines Machtbezirks entfaltet, doch war das neue Reich nicht von langer Dauer. Es scheint seinen Untergang durch die Herrscher der ersten Dynastie von Ur gefunden zu haben; nach Lugalzaggisi hören wir nur noch wenig von Gischban, und bloss gelegentlich wird einer seiner späteren *patesis* erwähnt.

Eine Nebenbuhlerin Kischs noch weiter nördlich war Agade. Dank einer Stelle in der Inschrift des Nabonnedos, auf die wir im Eingange dieses Abschnittes hingewiesen haben, sowie auf Grund in Telloh gefundener Inschriften, kennen wir mehrere Herrscher dieser Stadt, nämlich Sargon oder Schargani-schar-ali[4]), seinen Vater Ittibel,

---

1) Zu seinen Inschriften vergl. de Sarzec, Découvertes Pl. 1, 2, 2bis, 2ter und 31; Revue d'Assyriologie IV, S. 91, 97, 106, 122.

2) Eine lange, 132 zeilige Inschrift dieses Herrschers hat Hilprecht aus den Bruchstücken von 64 zu Nippur gefundenen Vasen zusammengesetzt und veröffentlicht (Old Babyl. Inscriptions I, 2 Nr. 87).

3) „Geier-Stele" (de Sarzec, Découvertes Pl. 3), Tablette A (Revue d'Assyriologie IV, 11). Vergl. Thureau-Dangin, Revue Sémitique IV, 46 f.

4) Schargani-schar-ali bedeutet „der legitime König, der König der Stadt"

seinen Sohn Naram-Sin[1]) und dieses letzteren Nachfolger Bingani-scharali. Naram-Sin dehnte seine Herrschaft über Schirpurla und wahrscheinlich auch über andere Staaten des Südens aus. Sicher haben diese Könige die Oberhoheit in dem Gebiete ausgeübt, das von Nippur an der einen und Sippar an der anderen Seite begrenzt ward. Wenn die Stadt Babylon damals bereits bestanden hat, muss sie also ebenfalls in ihrem Besitze gewesen sein. Wie lange sie ihre Suprematie aufrecht erhalten haben, wissen wir nicht, die nächste Stadt, welche an die Spitze trat, lag jedenfalls wieder im Süden, nämlich Ur. Über die politische Entwickelung Urs sind wir etwas besser unterrichtet als über die der meisten anderen Orte des alten Babyloniens. Um 3200 v. Chr. herum errangen seine Könige derartig das Übergewicht über Schirpurla, dass dessen Herrscher hinfort als *patesis* von Ur erscheinen. Wenn diese abhängige Stellung sie nun auch nicht hinderte, sich in kriegerische Unternehmungen gegen Elam sowie in eine ausgedehnte Bauthätigkeit einzulassen, so ist es doch selbstverständlich, dass Ur an Schirpurla eine Art Tribut gezahlt haben wird. Wir sind in der glücklichen Lage, die Namen ungefähr eines Dutzends von Herrschern Urs aus der Zeit von 3900 bis etwa 2600 v. Chr. zu kennen. Diese Herrscher stellen eine Reihe verschiedener Dynastien dar. Wenn man neueren Untersuchungen Glauben schenken darf, so lassen sich nicht weniger als vier solcher Dynastien unterscheiden. Zeitweilig treten übrigens die Könige von Ur hinter denen von Isin, einer anderen altbabylonischen Hauptstadt, zurück. Die Lage Isins hat sich bisher noch nicht bestimmen lassen, wahrscheinlich ist es aber nördlich von Erech zu suchen. Seine Herrscher geben, soweit wir sie kennen, merkwürdigerweise dem Titel „König von Isin" erst die vierte Stelle und räumen ihrer Herrschaft über Nippur, Eridu und Erech den Vorrang ein. Daraus dürfen wir schliessen, dass zu der Zeit, als Isin seine Macht ausdehnte, der grössere, an den alten Städten Nippur und Erech haftende Glanz dadurch zum Ausdruck gebracht werden sollte, dass man diesen Mittelpunkten den Vorrang vor Isin gab, wie auch die Könige Isins nur „Hirten" und „barmherzige Herren", nicht Könige von Nippur und Erech heissen.

In der Folgezeit scheinen die Könige von Ur die Oberhoheit, welche ihnen Isin entrissen hatte, wieder gewonnen zu haben; denn die Herrscher des letzteren erkennen ihre Abhängigkeit von ihnen an.

Diese sogenannte dritte[2]) Dynastie von Ur begreift, ebenso wie die zweite, auch Nippur mit ein. Ihre Könige nennen sich stolz Wächter des Beltempels in Nippur, zu welchem Dienste der Gott sie selbst berufen habe, und beleben ferner einen alten Titel der Könige von Agade aufs neue.

1) „Geliebter des Sin" (des Mondgottes).

2) Nach Radau, Early Babylonian History S. 234; anderen zufolge (z. B. Rogers), die nur drei annehmen, ist es noch die zweite.

indem sie sich als „Könige der vier Gegenden“ bezeichnen. Eine weitere Änderung im politischen Horoskope spiegelt sich in der Unterwerfung Urs unter einen Bezirk wieder, dessen Mittelpunkt das nicht weit von ihm gelegene, dem Sandhügel Senkereh entsprechende Larsa bildet. Zwei Könige, Nur-Adad (d. h. „Licht des Adad“) und Sin-iddina (d. h. „Sin richtet“), nennen sich Wächter von Ur und Könige von Larsa, woraus hervorgeht, dass der Mittelpunkt ihrer Herrschaft Larsa mit Ur als einem abhängigen Gebiete war. Dass diese Herrscher ferner auch das Gebiet der einstigen Könige von Ur einbegriffen, geht aus dem Nebentitel hervor, den sie sich geben, „Könige von Sumer und Akkad“, während die Auslassung des Titels „König der vier Gegenden“ deutlich den Ausschluss Agades und Nippurs und damit wahrscheinlich überhaupt Nord-Babyloniens von ihrer Oberhoheit anzeigt. Hier hatte wohl Sumu-abi (ca. 2400 v. Chr.), der erste König der Dynastie, die ihren Sitz in der Stadt Babylon nahm, der Herrschaft Urs den Garaus gemacht. Die Macht Larsas fand dann durch den Einfall der Elamiten in Babylonien ein verhängnisvolles Ende (ca. 2350 v. Chr.). In solchen Veränderungen offizieller Titel spiegelt sich die Nebenbuhlerschaft ab, wie sie ganz naturgemäss unter den verschiedenen babylonischen Staaten bestand und zu häufigen Verschiebungen in der politischen Lage führte. Daneben erzählen uns die Inschriften, welche diese alten babylonischen Herrscher etwa bei Schenkung eines Tempels an eine Gottheit oder bei Errichtung anderer Bauwerke — besonders Kanalbauten — oder auf Weihegaben, Zylindern, Täfelchen anbringen liessen, leider nur wenig von den Ereignissen des Tages. Bis auf die Zeit herab, wo Babylon selbst zu Macht gelangte, wussten sich also die Dynastien von Ur in ihrer hervorragenden Stellung zu behaupten. Der lange Zeitraum, während dessen sie sich so hielten, deutet darauf hin, dass die frühere Epoche der plötzlich wechselnden politischen Mittelpunkte damals im grossen und ganzen vorüber war. Einen Beweis hierfür sehen wir auch in der Thatsache, dass die Könige von Ur im stande waren, Schirpurla während eines Zeitraumes von mehr als 500 Jahren unter ihrer Herrschaft zu halten. Unter den späteren *patesis* Schirpurlas finden wir den berühmten Gudea (ca. 3300 v. Chr.), dessen Paläste und zahlreiche Bauwerke de Sarzec bei Telloh ausgegraben hat, und der trotz seiner nicht-souveränen Stellung doch eine der bemerkenswertesten Gestalten des alten Babyloniens ist. Unter den verschiedenen Herrschern dieser ersten Periode stehen in der That Sargon und Gudea als grosse Helden der Vergangenheit da, so gross, dass sie späteren Geschlechtern zu sagenhaften Persönlichkeiten werden, denen man göttliche Ehren erweist.

Eine tiefgreifende Veränderung in den politischen Verhältnissen trat mit dem Aufkommen einer machtvollen Dynastie ein, deren Ausgangspunkt Babylon selbst war. Es ist seltsam, dass die Stadt, in der sich die gesamte Kultur des Euphratthales zusammenfassen sollte, erst ganz

zuletzt auf der Bühne der Geschichte erscheint. Wir können ihre Schicksale nicht weiter als bis etwa zum Jahre 2400 v. Chr. zurück verfolgen, wo Sumu-abi den Thron bestieg. Die hohe Kultur des Euphratthales war damals zu ihrer vollen Entfaltung gelangt. Die heilige Architektur hatte sich endgültig ausgebildet, es gab grosse Bauwerke, Tempel und Paläste, deren Grundsteine vor Jahrhunderten, ja vor Jahrtausenden gelegt worden waren; aus den Steinbrüchen weit entfernter Gegenden schaffte man riesige Blöcke herbei und verarbeitete sie zu Statuen, deren Herstellung eine hohe Kunstfertigkeit erforderte. In den Tempeln war eine sorgfältig organisierte Priesterschaft thätig. Das Schriftsystem hatte thatsächlich bereits die letzte Stufe seiner Entwickelung erreicht. Eine Litteratur war im Entstehen begriffen, die Grundsätze der Rechtssprechung waren längst in abschliessender Weise festgelegt, die militärische Organisation verschiedener älterer Staaten hatte eine bemerkenswerte Vollkommenheit erlangt. So scheint es in der That, dass Babylon, als es auf dem Schauplatze erschien, nur die Erbschaft einer grossen Vergangenheit antrat, ohne dieser etwas irgendwie erhebliches Eigenes hinzuzufügen. Seine Sonderleistung besteht einzig und allein in dem von Erfolg gekrönten Bestreben, Nord- und Süd-Babylonien dauernd unter einer Herrschaft zu vereinigen. Dem sechsten Könige der babylonischen Dynastie gelang es etwa um das Jahr 2300 v. Chr., dieses wichtige Ziel zu erreichen. In der That war Hammurabi, wie sein Name lautet, ein grosser Eroberer, der seine Waffen bis über die Grenzen des Euphratthales hinaustrug[1]). Mit ihm beginnt daher eine neue Epoche der Geschichte. Von da ab bleibt die Suprematie der Stadt Babylon unbestritten, und die anderen alten Zentren behalten nach Verlust ihrer politischen Macht eine gewisse Bedeutung nur noch durch ihre Heiligtümer, zu denen man nach wie vor pilgerte, sowie durch ihre kaufmännische Betriebsamkeit, welche mit der Vereinigung der verschiedenen babylonischen Gebiete nun in verstärkter Kraft einsetzte.

Vor einigen Jahren haben Pognon und Sayce die Aufmerksamkeit auf die Thatsache gelenkt, dass der Name Hammurabis ebenso wie die der vier ihm vorangehenden und mehrerer ihm folgender Könige nicht babylonisch sind. Sayce sprach die Meinung aus, sie seien arabisch, und Professor Hommel hat diese Hypothese neuerdings dadurch noch weiter gestützt, dass er auf die Ähnlichkeit dieser Namen mit solchen auf Denkmälern des südlichen Arabiens hingewiesen hat[2]). Nach Winckler[3]) wäre dagegen die Eroberung Babyloniens durch eine „kanaanäische“

1) Für die Regierung Hammurabis haben wir das musterhafte Werk von L. W. King, The Inscriptions of Hammurabi, London 1898—1901.

2) Sunday School Times 1895, Nr. 41. Zu dieser Theorie Hommels vergl. Jensen, Zeitschr. f. Assyr. X, 342—344 Anm.

3) Die Völker Vorderasiens S. 12 (Der alte Orient I, 1).

Einwanderung erfolgt, die er bis zum Jahre 2500 v. Chr. zurück führt. Bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung lässt sich eine sichere Entscheidung zwischen beiden Hypothesen schwer treffen. Zu Gunsten einer Einwanderung von Arabien her spricht allerdings vieles, doch haben wir vor der Hand kein Recht, die Herkunft der Eroberer bis in das südliche Arabien hinein zu versetzen, da es durchaus zweifelhaft ist, ob damals überhaupt schon ein südarabisches Reich existiert hat. Elam bedrohte, wie wir gesehen haben, Babylonien beständig vom Osten her und hatte kurz vor Hammurabis Auftreten die Dynastie von Larsa mit Erfolg beseitigt. Anscheinend sind damals die Bewohner des Euphratthales noch durch einen anderen, irgendwo im Südwesten ansässigen Feind bedroht worden. Obschon daher Hommels Hypothese noch der Bestätigung bedarf und in ihrer gegenwärtigen Formulierung durch künftige Forschungen gewiss Abänderungen erfahren wird, so scheint doch soviel sicher, dass die grosse Vereinigung der babylonischen Staaten und die Suprematie der Stadt Babylon selbst nicht durch Babylonier, sondern durch Fremde zu stande gekommen ist, die vom Westen oder Südwesten her in Babylonien eindrangen. Die Dynastie, deren Hauptvertreter Hammurabi ist, endet ca. 2100 v. Chr. Ihr folgt eine andere, die sogenannte Schisch-Kha-Dynastie[1]), deren Herrscher gleichfalls Fremde zu sein scheinen. Als auch sie dann nach einer Regierung von fast vier Jahrhunderten endgültig verschwindet, wird Babylonien von neuem durch ein aus den nördlichen Gegenden Elams kommendes Volk, die sog. Kassiten, erobert[2]). Diese Kassiten, über deren Ursprung, Wesen und Sprache wir noch wenig wissen, herrschten volle 576 Jahre über Babylonien. Da sie sich aber den Sitten und der Religion des Landes fügten, so that ihre Gegenwart dem normalen Fortschreiten der Kultur im Euphratthale keinen Eintrag. Wir können daher die Periode Hammurabis und seiner Nachfolger samt der Herrschaft der Kassiten als eine einzige zusammenfassen. Es ist eine Periode ständiger Zunahme der Kultur, die sich in der Erbauung von Tempeln, der Anlage von Kanälen und der Ausdehnung des Handels äussert. Lebhafte Beziehungen wurden zwischen Babylonien und dem fernen Ägypten unterhalten.

Dieser Aufschwung erfuhr durch den Einbruch der Kassiten keine Unterbrechung. Zwar scheint Nippur mehr als Babylon die Lieblingsstadt dieser Dynastie gewesen zu sein, aber dennoch fliesst der Strom der Zivilisation ununterbrochen weiter, und erst infolge der zunehmenden Verwickelungen zwischen Babylonien und Assyrien, welche die ständig

1) Betreffs der verschiedenen Ansichten über Namen und Wesen dieser Dynastie vergl. Winckler, Geschichte S. 67, 68, 328; Hilprecht, Assyriaca S. 25—28, 102, 103; Winckler, Altorientalische Forschungen III, 275—277; Rogers, Outlines S. 32 Anm.

2) Siehe Delitzsch, Die Sprache der Kossäer; für die Chronologie dieser Periode vergl. man Winckler, Altoriental. Forschungen I, S. 109—139.

sich mehrende Anmassung des letzteren hervorrief, begannen entscheidende Änderungen einzutreten.

Um 1500 v. Chr. zeigen sich die ersten Spuren von Beziehungen zwischen Babylonien und der nord-mesopotamischen Macht Assyrien. Diese Beziehungen waren zunächst freundschaftlicher Art, doch währt es nicht lange, und die wachsende Macht Assyriens wird für Babylonien zu einer ernstlichen Bedrohung. In der Mitte des 13. Jahrhunderts dringen die assyrischen Waffen gegen die Stadt Babylon vor. Auf einige Jahrzehnte bleibt Babylonien in Abhängigkeit von Assyrien, und wenn es dann auch seine Unabhängigkeit, ja sogar ein ziemliches Mass seines früheren Ruhmes nochmals wieder gewinnt, so ist doch die Macht der Kassiten gebrochen. Innerer Zwiespalt vermehrt die Schwierigkeiten der Lage und führt schliesslich zu ihrem Untergange (ca. 1200 v. Chr.). Eingeborene Babylonier nehmen wieder den Thron ein, aber wenn sie auch die noch immer von Elam drohende Gefahr zurückzudämmen vermögen, so können sie doch den starken Waffen Assyriens nicht widerstehen.

Es war eine durchaus natürliche Folge dieser Unruhen, dass die Jahrhunderte nach Hammurabi so glänzend aufrecht erhaltene Einheit des babylonischen Reiches nunmehr bedroht ward. Der Verfall der kassitischen Macht hat jedenfalls viel zu dem Emporkommen einer Anzahl Ansiedelungen in einem bis zum persischen Golfe sich erstreckenden Landstriche Süd-Babyloniens beigetragen, den die Inschriften der babylonischen und assyrischen Herrscher Chaldäa nennen. Von der Vorgeschichte dieser Chaldäer wissen wir nichts, und ebensowenig lässt sich die Zeit ihres Eindringens in Babylonien mit Sicherheit bestimmen. Sie scheinen Abkömmlinge jener Horden gewesen zu sein, die ehedem Babylonien von der arabischen Wüste her ständig bedroht und sich neben den aramäischen Ansiedlungen schon frühzeitig an den Ufern des Euphrats bis nach Syrien hinauf ausgebreitet hatten. Kurz nach dem Untergange der Kassiten finden wir Chaldäa als unabhängigen Staat, der sich erfolgreich gegen das eigentliche Babylonien behauptet, bis dieses durch seine Vereinigung mit Assyrien einen mächtigen Bundesgenossen gegen Chaldäa gewinnt, dessen Beistand dann allerdings auf Kosten der babylonischen Unabhängigkeit erkauft ward. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts gewinnt Tiglathpileser I. die Obermacht über Babylonien, das nun zur Stellung eines den assyrischen Königen unterthänigen Vasallenstaates herabsinkt. Es ist indes bezeichnend, dass dieses assyrische Reich Chaldäa nicht unterdrückt[1]). Obschon Chaldäa augenscheinlich aus mehreren, nur lose mit einander verbundenen Provinzen bestand, so ist es seinen Herrschern doch, allerdings unter gelegentlicher Anerkennung der assyrischen Oberhoheit, sich zu halten

1) Siehe Winckler's vortrefflichen Aufsatz „Die Stellung der Chaldäer in der Geschichte" (Untersuchungen zur altoriental. Geschichte I, 47—64).

gelungen. Diese Anerkennung wird wohl in gewissen Tributleistungen bestanden haben. Es hat den assyrischen Königen selbst während der Zeit ihrer höchsten Macht stets beträchtliche Schwierigkeiten verursacht, Chaldäa zu behaupten, das sich seinerseits verschiedentlich Übergriffe auf babylonisches Gebiet erlaubte und babylonische Ansprüche, welche der assyrische Hof anerkannt hatte, missachtete. Als dann nach dem Untergange des assyrischen Reiches der Süden zu neuem, wenn auch nur kurzem Glanze und Macht erwacht, erhält er seinen neuen Herrscher aus Chaldäa, nicht aus Babylonien.

V.

Im Gegensatze zu Babylonien, das sich von Anbeginn an als eine zivilisierende Macht kennzeichnet, ist Assyrien von seinem ersten Auftreten an bis zu seinem Falle ein wesentlich militärisches Reich, welches die Erfüllung seiner Mission in Machtvergrösserung und fortwährendem Kriegführen sucht. Seine Geschichte lässt sich bis etwa 1800 v. Chr. zurück verfolgen, wo seine Herrscher von ihrem Sitze in der alten Stadt Aschur aus zuerst nachhaltiger in die Verhältnisse der Nachbarländer eingreifen. Die Ausbreitung ihrer Macht geht wie in Babylonien von der wachsenden Bedeutung der Hauptstadt aus und erstreckt sich bald über das gesamte eigentliche Assyrien. In der Mitte des 15. Jahrh. (ob schon früher, wissen wir nicht) nennen sie sich „Könige des Landes Aschur", d. i. Assyriens. Ihr Ehrgeiz führte zu kriegerischen Verwickelungen mit den mächtigen Staaten des nordwestlichen Mesopotamiens, die unter den jeweilig wechselnden Namen Nahrina oder Mitanni auftauchen. Die eigenartigen politischen Verhältnisse des alten Orients[1]) liessen militärische Eroberungen nicht zu dauerndem Besitz werden, und hierdurch erklärt sich der häufige Wechsel in der Stellung Assyriens. Trotz der Demütigungen, welche sein Ehrgeiz erlitt, erweiterte sich der Bereich seines Einflusses mehr und mehr, bis seine Herrscher um das Jahr 1300 v. Chr. über die Grenzen Mesopotamiens in das Taurusgebiet eindrangen. Bis zu diesem Zeitraume hatte Ägyptens Macht in West-Asien Assyrien gehindert, seine Herrschaft nach dem Mittelmeere auszudehnen. Die vier Jahrhunderte von 1700 bis 1300 v. Chr. stellen, rund gerechnet, die Periode der ägyptischen Oberhoheit in Palästina, Phönizien und Syrien dar. Zwar wurden die Ägypter durch die um den Orontes herum gelegenen hittitischen Staaten zurückgedrängt, trotzdem wussten sie aber das Anwachsen Assyriens auf mehrere Jahrhunderte hinaus zu hemmen. Erst als Ägypten seine östlichen Besitzungen aufgeben musste, entwickelte sich Assyriens Macht schneller.

---

1) Vergl. Winclers ausgezeichnete Schilderung dieser Verhältnisse in seiner Schrift „Die politische Entwickelung Babyloniens und Assyriens" (Der alte Orient II, 1, S. 3—7).

Uns interessiert hier besonders der Kampf zwischen Assyrien und Babylonien, der, wie bereits angedeutet wurde, einmal begonnen, mit wechselndem Glücke fortdauert. Nur gelegentliche Ruhepausen treten infolge zeitweiliger Friedensschlüsse zwischen den beiden Reichen ein, bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts Assyrien unter Tiglathpileser I. die Obermacht über das babylonische Reich erringt. Seine Könige fügen der langen Reihe ihrer Titel den der „Herrscher von Babylonien" hinzu. Sie nehmen entweder die Regierung des Südens selbst in ihre Hand oder üben doch das Vorrecht aus, dort einen Statthalter ihrer Wahl einzusetzen, der die Angelegenheiten des Euphratthales ordnet. Trotz häufiger Wechsel in den gegenseitigen Beziehungen beider Länder kann man seit dieser Zeit die Geschichte Babyloniens und Assyriens gemeinsam behandeln. Die dritte Periode der babylonischen Geschichte — die zweite der assyrischen — beginnt also um 1100 v. Chr. und währt bis zum Falle Assyriens im Jahre 606 v. Chr. Diese fünf Jahrhunderte bilden die ruhmreichste Epoche des vereinigten mesopotamischen Reichs. Während dieses Zeitraums erhebt sich Assyrien zur Höhe einer Weltmacht, wennschon auf jede Epoche neuen politischen Aufschwungs stets wieder ein sichtlicher Verfall folgt. Mit weit mehr Erfolg als Ägypten befestigt es seine Oberherrschaft über die Küstenländer des mittelländischen Meeres. Nach heftigen Kämpfen werden die Hittiter überwunden, die festen Plätze am Orontes wechseln ihre Namen, worin die vollständige Besitzergreifung durch die Assyrer deutlich zu Tage tritt, und die Staaten Nord-Syriens werden Assyrien tributpflichtig. Phönizien und das Königreich Israel werden erobert, während sich das südliche Königreich Juda eine nur schattenhafte Unabhängigkeit durch völlige Unterwerfung unter die Bedingungen erkauft, die ihm die grosse und unwiderstehliche Monarchie vorschreibt. Weit nach Nordosten dehnt diese ihren Einfluss aus. Babylonien rafft sich zwar gelegentlich zum Widerstande gegen die tyrannischen Ketten auf, in denen es gefesselt ist, jedoch nur, um danach stets noch mehr geschwächt zu werden; ein selbständiges Dasein führt es eigentlich nur noch dem Namen nach.

Die Kultur des Südens ist die Erbschaft, welche das alte Babylonien dem Norden hinterlässt. Babylonische Tempel werden die Vorbilder der assyrischen Baukunst. Die litterarischen Schätze in den Archiven der heiligen Städte des Südens werden von den Schreibern der assyrischen Könige kopiert und finden in den Palästen der letzteren ihren Platz. Inzwischen rückt die Hauptstadt Assyriens nach dem Norden. Aschur weicht bereits unter Schalmanesers I. (ca. 1300 v. Chr.) Regierung Calah, das allmählig zur Hauptstadt erwächst, und Calah macht wiederum Niniveh Platz, das jedoch erst zu Ende des 8. Jahrhunderts als allgemein anerkanntes Zentrum des grossen Königreichs erscheint. Unter Aschurbanapal, der von 668—626 v. Chr. regiert, erreicht die assyrische Macht ihren Höhepunkt. Dieser König führt seine Heere bis

zu den Ufern des Nils, und es gelingt ihm, die Träume seiner Vorfahren zu verwirklichen und einen massgebenden Einfluss auf die Angelegenheiten Ägyptens zu gewinnen.

Ein Beschützer von Wissenschaft und Litteratur, wie so viele grosse Eroberer, macht Aschurbanapal Niniveh mit Erfolg zu einem litterarischen wie militärischen Mittelpunkte. Er veranstaltet für seine Unterthanen eine umfassende Sammlung der keilschriftlichen Litteratur Babyloniens, wie er wiederholt ausdrücklich berichtet. Er verschönert die Stadt durch prächtige Bauten und befestigt seine Herrschaft so wirksam nach allen Seiten hin, dass Assyriens Macht unbesiegbar erscheint. Der tötliche Streich, der dann mit einer ungeahnten Plötzlichkeit fiel, kam von einer Seite her, von der ihn niemand erwartet hatte. Eine grosse Bewegung wilder nordischer Horden, die man unbestimmt als Kimmerier und Skythen bezeichnet, und die nach Süden zu vordrangen, erhob sich kurz nach Aschurbanapals Tode und brachte heftige, politische Unruhen hervor. Die ungeheure Anzahl dieser Horden, ihre körperliche Kraft und ungezügelte Grausamkeit machte sie zu einem Feinde, dem Widerstand zu leisten Assyrien ebenso schwer fiel, wie Rom dem Ansturm der Vandalen und Goten. Die Quellen für unsere Kenntnis der letzten Tage des assyrischen Reiches genügen nicht, um die Einzelheiten festzustellen; es ist aber klar, dass der erfolgreiche Versuch der Babylonier fast unmittelbar nach Aschurbanapals Tode, das assyrische Joch abzuschütteln, als ein Zeichen der Verwirrungen anzusehen ist, welche jene Horden durch ihren Ansturm auf die Lebenskraft des assyrischen Reiches angerichtet hatten. Assyriens Feinde schöpften aus dem Erfolge, der die Empörung Babyloniens krönte, frischen Mut. Das Volk der Meder, das Assyrien im Osten bedrohte und das schon oft seine Waffen mit denen der Assyrer gekreuzt hatte, schloss mit Babylonien ein Bündnis. Beide unternahmen vereint mehrere Angriffe auf Niniveh, welche schliesslich unter der Führung des Kyaxares mit dessen Eroberung endeten. Die Stadt ward genommen und bis auf den Grund verbrannt. Mit dem Falle Assyriens ging ein Gefühl der Erleichterung durch die ganze Welt des Ostens. Eine grosse Gefahr, welche die Unabhängigkeit aller damals bekannten Völker der Erdkugel zu vernichten gedroht hatte, war abgewandt worden. Die hebräischen Propheten, die zur Zeit dieses Umsturzes lebten, geben der allgemeinen Freude der Nationen des Orients über den Untergang Ninivehs in ihrer Beschreibung des Jubels, den dieser hervorgerufen habe, Ausdruck. Das Gebiet des eigentlichen Assyriens fiel in die Hand der Meder, doch der thatsächliche Erbe seines Geistes ward Babylonien, das seine Unabhängigkeit auf festem Grunde neu errichtete.

Wie wir bereits erwähnt haben, gelang es dem chaldäischen Staate, sich während der fünf Jahrhunderte der assyrischen Oberhoheit vor dem völligen Aufgehen in Babylonien zu bewahren. Assyrische Herrscher erkennen „das Land der Kaldi“ als eine besondere Provinz an. Wenn

sie südwärts ziehen, sei es um einen Aufstand zu unterdrücken oder um die Huldigungen der Bevölkerung entgegen zu nehmen, so erwähnen sie ausdrücklich, dass sie nach dem Besuche Borsippas und anderer Hauptorte des eigentlichen Babyloniens auch zu den Hauptstädten Chaldäas „vordrangen". Es lag gewissermassen im Interesse Assyriens, unmittelbar an der Grenze Babyloniens einen halb unabhängigen Staat zu erhalten, der stark genug war, dieses zu bedrohen, und dadurch dessen Leiter veranlasste, zu ihrem eignen Besten friedliche Beziehungen zu Assyrien zu pflegen. Babylonien selbst stand zuletzt völlig unter assyrischer Oberherrschaft. Seine Regenten, häufig Abkömmlinge des assyrischen Königsgeschlechts, wurden von den Herrschern in Niniveh eingesetzt. Aber als ein Zugeständnis an die religiöse Suprematie, die Babylonien noch fortgesetzt ausübte, sowie aus Rücksicht auf seine hohe politische Bedeutung unter den übrigen assyrischen Provinzen, beliessen die assyrischen Könige den Babyloniern einen gewissen Einfluss in Chaldäa, so dass z. B. Rechtsstreitigkeiten über chaldäische Lehngüter vor babylonischen Gerichtshöfen entschieden wurden [1]). Diese Politik barg indes auch ihre Gefahren in sich, insofern bei günstigen Gelegenheiten Chaldäa und Babylonien sich gegen Assyrien verbünden konnten. Eine solche Vereinigung trat denn auch fast unmittelbar nach Aschurbanapals Tode ein. Schon vor dem Tode dieses grossen Monarchen hatten sich in Assyrien deutliche Anzeichen des Verfalls bemerkbar gemacht. Zwar hatte jener eine in Babylonien ausgebrochene höchst gefährliche Empörung noch glücklich zu unterdrücken vermocht, die Thatsache aber, dass der Aufstand von seinem eigenen Bruder Schamasch-schum-ukin geleitet worden war, zeigt, welche Stärke die Opposition besessen hatte. Aschurbanapals Sieg war teuer erkauft. Äusserlich war zwar Assyriens Oberherrschaft wieder hergestellt, in ihrem Kern war sie jedoch schon vernichtet, und der Tod des Königs im Jahre 626 v. Chr. gab das Signal für eine Erneuerung der südlichen Unabhängigkeitsgelüste.

Der Führer der neuen Bewegung ist nun ein Chaldäer, Namens Nabopolassar. Ihm gelingt die Vereinigung Chaldäas und Babyloniens; 625 erscheint er als König der sämtlichen Provinzen des Südens. Er macht wieder Babylon zur Hauptstadt und schmückt sich mit allen den Titeln, welche die alten Herrscher Babyloniens angenommen hatten. Die Erinnerung an Nabopolassars Herkunft aus Chaldäa und (zufolge einer auf Berosus zurückgehenden Angabe) an seine ursprüngliche Stellung als Feldherr eines assyrischen Heeres erhielt sich so fest in der Volksüberlieferung, dass das neue Reich in der alten Welt allgemein als das „chaldäische Königreich" gegolten hat. Klassische Schrift-

1) Zur Beleuchtung dieser Verhältnisse, die übrigens keine dauernden waren, vergl. Winckler's Aufsatz „Zum babyl. Feudalismus" in den Altorientalischen Forschungen I, S. 497—503.

steller haben diese Bezeichnung aufgenommen und dann infolge eines begreiflichen Missverständnisses den Begriff Chaldäa auf das gesamte Euphratthal nebst seiner Zivilisation übertragen, so dass Chaldäa schliesslich statt des richtigeren Babyloniens eintrat[1]). Nach zwanzigjähriger Regierung, während welcher Nabopolassar dem neuen Reiche einen grossen Teil der einstigen Grösse wiedergewonnen hatte, geht der Thron auf seinen Sohn, den berühmten Nebukadnezar II. (604—561 v. Chr.) über, der in Verfolg der Politik seines Vaters Babylon die Stellung einer Herrin der Welt erringt, wie sie einst Niniveh besessen hatte. Indem er sich Aschurbanapal zum Vorbilde nahm, zog er mit seinem Heere nach dem Westen, unterwarf das Königreich Juda und setzte nach Ägypten hinüber, um Babylon dort die Oberhoheit zu erringen, die einst assyrische Herrscher auf kurze Zeit besessen hatten.

Neben seinen kriegerischen Feldzügen erscheint er aber auch als ein grosser Bauherr, der die Tempel Babyloniens vergrösserte und verschönerte, neue in den verschiedenen Städten seines Reiches errichtete, die Mauern Babylons stärker befestigte und seine Hauptstadt mit Dammanlagen und anderen Bauwerken schmückte, die ihr in den Überlieferungen der alten Welt für immer eine Stelle als eines der sieben Wunder der Erde verliehen haben.

Der Glanz dieses zweiten babylonischen Reiches war jedoch nur von kurzer Dauer. Sein ins Unermessliche gehender Ehrgeiz scheint selbst seine Vernichtung herbeigeführt zu haben. Nachdem es eine Zeit lang das assyrische Ideal eines Weltreichs verwirklicht hatte, war sein Fall ebenso plötzlich, wie sein Aufkommen unerwartet gewesen war. Innerer Zwiespalt war das erste Anzeichen der Hohlheit des Staates. Bereits beim Tode Nabopolassars erhebt sich ein scharfer Kampf zwischen den beiden Parteien, die nunmehr auftreten und den Gegensatz zwischen den priesterlich-geistlichen und den sittlich-weltlichen Interessen darstellen. Dieser Widerstreit dauerte bis zu dem schliesslichen Untergange des Reichs und war zugleich eine seiner Hauptursachen. Nabopolassar hatte sich dafür entschieden, dem Beispiele der assyrischen Herrscher zu folgen und Babylonien einen eigenen Regenten zu geben. Als solchen wählte er, ebenfalls nach assyrischem Vorgange, seinen jüngeren Sohn. Da aber der Sitz von Nabopolassars Regierung die Stadt Babylon selbst war, so war diese Sonderherrschaft des Sohnes thatsächlich nur eine religiöse, eine Art päpstlichen Regiments neben der weltlichen Macht, wie es Winckler[2]) sehr glücklich ausdrückt. Das Walten zweier Herrscher, eines weltlichen und eines geistlichen, neben einander in derselben Hauptstadt verschärfte auf der einen Seite nur die natürliche Nebenbuhlerschaft zwischen Chaldäa und Babylonien, auf der andern die zwischen der geist-

1) Winckler, Untersuchungen etc. S. 64.
2) Altorient. Forschungen II, S. 196.

lichen und weltlichen Partei. Nebukadnezar hielt es mit der letzteren, sein Sohn Amel-Marduk mit der ersteren. Die Ermordung Amel-Marduks im Jahre 560 v. Chr. durch seinen Schwager Neriglissar, einen Babylonier, nur zwei Jahre nach seiner Thronbesteigung, hatte wieder das Übergewicht der weltlichen Partei in ihrem Gefolge. Für das intime Einverständnis, das sich mittlerweile zwischen Chaldäa und Babylonien gebildet hatte, ist es bezeichnend, dass, als nach dem Tode Neriglissars dessen noch nicht 20jähriger Sohn Labaschi-Marduk auf Anstiften der weltlichen Partei beseitigt ward, diese letztere Nabonnedos zum Könige wählte, einen Chaldäer, der gar keine rechtmässigen Ansprüche auf den Thron besass. Derartige Zustände mussten natürlich das Bestehen des Königtums ernstlich in Frage stellen und es zum Widerstande gegen Angriffe von aussen unfähig machen. Im Jahre 553 v. Chr. traf in Babylon die Nachricht ein, dass Cyrus, der König von Anzan, dem medischen Reiche den Todesstreich versetzt, den König Astyages gefangen genommen und Medien seinem eigenen Gebiete einverleibt habe. Er hatte damit das Reich begründet, welches später unter dem Namen des persischen bekannt geworden ist.

Die Unterwerfung der Meder gab Cyrus zugleich die Obermacht über Assyrien, und es war zu erwarten, dass seine Blicke sich nun auf Babylonien richten würden. Nabonnedos erkannte zwar die Gefahr, doch alle seine Bemühungen, die Widerstandsfähigkeit seines Reiches den persischen Waffen gegenüber zu stärken, waren erfolglos. Innere Wirren untergruben nach wie vor die Einigkeit der Babylonier. Der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten lockerte sich, und in der Stadt Babylon selbst begrüsste die dem Nabonnedos von jeher feindlich gewesene Priesterpartei in ihrer Kurzsichtigkeit das Vorrücken des Cyrus mit Jubel. Unter solchen Umständen fiel dieses dem persischen Eroberer als eine leichte Beute zu. Im Herbste des Jahres 539 zog Cyrus im Triumph in die Stadt ein und ward von der Bevölkerung mit Freudenbezeugungen empfangen, die fast vergessen liessen, dass mit seinem Einzuge das Ende eines grossen Reiches gekommen war. In politischer wie religiöser Beziehung endet die Geschichte Babyloniens und Assyriens mit dem Einzuge des Cyrus, und daran ändert die Thatsache nichts, dass jener die Politik verfolgte, alles mit Einschluss der Religionsbräuche so viel als möglich beim Alten zu belassen. Ein neuer Geist war doch mit ihm in das Land eingezogen. Die offizielle Staatsreligion ward die des Cyrus und seiner Vorgänger, wie diese sie in ihrem Heimatlande ausgeübt hatten. Die Grundlehren dieser als Mazdaismus oder Zoroastrismus allgemein bekannten Religion wiesen einen scharfen Gegensatz zu den Glaubenssätzen auf, die in Babylonien gang und gäbe waren, und ein solcher Zufluss neuer Ideen musste der selbständigen Weiterentwickelung der babylonischen Götterverehrung notwendigerweise Abbruch thun. Die Ehrfurcht, welche Cyrus den babylonischen Göttern erwies, beruhte auf poli-

tischen Rücksichten. Die religiösen Bräuche wurden noch lange ebenso wie früher in Babylonien und Assyrien ausgeübt, und als die Religion dann unter den späteren Eroberungen durch die Griechen, Römer und Araber schliesslich endgültig verschwand, liess sie noch ihre Spuren in dem Volksaberglauben und den unausrottbar weiter fortlebenden Überlieferungen zurück. Ihre Geschichte endet aber mit dem Untergange des zweiten babylonischen Reiches.

Der Zeitraum, den eine Behandlung der Religion der Babylonier und Assyrer zu berücksichtigen hat, erstreckt sich also über die lange Periode von ungefähr 4500 bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Ihre Entwickelung folgt eng dem Gange der Zivilisation und Geschichte in dem von ihr eingenommenen Gebiete. Die Zweiteilung in Babylonien und Assyrien empfiehlt sich daher auch für die Religion. Beginnen müssen wir, wie sich aus dem historischen Überblicke ergiebt, mit Babylonien. Wir werden dann sehen, dass zwar die Riten dort vielfach die gleichen wie in Assyrien waren, dass dagegen die Charaktere der Götter sich im Süden gänzlich verschieden von denen im Norden entwickelt haben. Ferner musste der assyrische Einfluss, der im zweiten babylonischen Reiche zu Tage trat, der Religion des Südens damals notwendig Züge zuführen, die ihr zur Zeit des alten babylonischen Reiches gefehlt hatten. Andrerseits bilden in Babylonien die politischen Veränderungen die Grundlage für die Umgestaltungen, die sich in der Stellung der Gottheiten während verschiedener Perioden beobachten lassen, und die gleiche allgemeine Bemerkung gilt für die Assyrien eigentümlichen Gottheiten, die unter Berücksichtigung der Entwickelung, welche das assyrische Reich genommen hat, betrachtet werden müssen.

Daraus ergiebt sich also mit Notwendigkeit eine Zweiteilung des Gegenstandes in 1) geographischer und 2) historischer Hinsicht.

Es wird nötig sein, zunächst von den Glaubenslehren und dem Pantheon zu handeln, wie sie sich während der zwei ersten Perioden der babylonischen Geschichte bis zur thatsächlichen Eroberung des Landes durch Assyrien entwickelt haben. Darauf werden wir uns zu Assyrien wenden und die Züge des Obermesopotamien eigentümlichen Pantheons schildern. An dritter Stelle wäre die Geschichte der Religion in Babylonien während des vereinigten babylonisch-assyrischen Reichs zu verfolgen, und zum Schluss endlich die neuen Phasen derselben, wie sie sich in den Tagen des chaldäischen oder zweiten babylonischen Reichs ausgestaltet haben. Wenn wir uns dann zu anderen Erscheinungsformen der Religion wenden, so werden wir finden, dass für die religiösen Bräuche die politische Verschiedenheit nur wenig in Betracht kommt, während die Litteratur und die religiöse Kunst fast ausschliesslich babylonische Pro-

dukte sind. Bei Behandlung dieser Abschnitte bedürfen wir demgemäss zur Klarlegung ihrer Hauptzüge keiner geographischen Sonderung mehr.

Die allgemeine Beurteilung, die wir am Schlusse unseres Buches zu geben haben, wird uns eine günstige Gelegenheit bieten, einen Vergleich zwischen der babylonisch-assyrischen und anderen Religionen der alten Welt anzustellen und eine Bestimmung der fremden Einflüsse in ihr zu versuchen, sowie endlich den Einfluss darzulegen, den sie selbst auf andere ausgeübt hat.

III. Kapitel.

Die allgemeinen Charakterzüge des babylonischen Pantheons.

Die babylonische Religion lässt sich in ihrer ältesten uns bekannten Form am besten als eine Mischung von Orts- und Naturkulten bezeichnen. In einer Phase religiöser Vorstellungen sich bewegend, die man unter dem Namen Animismus [1]) zusammenfasst und die, wie festgestellt ist, bei Völkern auf einer gewissen Kulturstufe die allgemein herrschende ist, schrieben die Babylonier den Erscheinungen der Natur wie Bäumen, Steinen, Pflanzen oder auch Naturereignissen wie Sturm, Regen, Wind und selbstredend den grossen Lichtern und Sternen Leben zu und fühlten sich daher einerseits bewogen, eine endlose Menge von Geistern anzurufen, die ihnen irgendwie als Verkörperungen des sich auf so verschiedene Arten äussernden Lebens galten. Andererseits musste aber diese Neigung eine Einschränkung durch die Erfahrung erleiden, dass gewisse Geister einen entschiedeneren Einfluss auf die Angelegenheiten der Menschen ausübten als andere. Infolge dessen wurden Sonne, Mond, Wasser und Naturerscheinungen wie Regen, Wind, von Donner und Blitz begleitete Stürme in höherem Masse verehrt, als die zahllosen Geister, die man überall lauernd wähnte. Diese letzteren konnte man jedoch keineswegs völlig unbeachtet lassen. Da jedes Ding mit Leben begabt war, so gab es nicht nur einen Geist des Baumes, welcher die Frucht hervorbrachte, sondern es gab auch Geister in jedem Felde. Ihnen gehörte der Boden, und von ihrer Gnade hing der Erfolg oder

1) Ich schliesse mich in Bezug auf die Stellung und Bedeutung des Animismus in der Geschichte der Religion den Ausführungen von Jevons in seinem Werke „Introduction to the History of Religions“ S. 21 folg. an.

der Misserfolg der Ernte ab. Sich die Gunst des Regens und der Sonne zu sichern, reichte für den Ackerbauer nicht aus, er musste sich auch den Schutz des Schirmgeistes des Bodens erringen, wollte er sicher sein, die Frucht seiner Mühe zu ernten. Wenn nun eine Gruppe von Ackerstücken durch Vereinigung zu einem Dorfe oder durch fortgesetzte weitere Vergrösserung zu einer Stadt anwuchs, so ward diese letztere vermöge ihrer politischen Organisation unter einem Oberhaupte als eine Einheit betrachtet. Über ihre Geschicke dachte man sich ganz natürlich irgend eine besondere Macht waltend, welche die unmittelbar unter ihrer Herrschaft Stehenden vor Gefahren beschützte und deren Rechte und Gerechtsame verteidigte. Jede babylonische Stadt, ob klein oder gross, musste auf diese Weise eine Gottheit haben, die für ihre Wohlfahrt sorgte. Wenn die Stadt dann an Ausdehnung gewann, vielleicht andere ringsum liegende in sich einbezog und auf solche Weise zu der Bedeutung eines Bezirks gelangte, so musste auch der Stadtgott seinen Machtbereich entsprechend ausdehnen. Überschritt er das Gebiet anderer lokaler Gottheiten, so vernichtete er diese, falls er Sieger blieb, oder zwang sie doch zu einer untergeordneten Stellung. Das neue Verhältnis gab sich nun darin kund, dass die besiegte Gottheit entweder der Diener des Siegers ward oder dass beide zu einander in die Beziehung von Vater und Sohn traten. Fand eine friedliche Verschmelzung zweier Städte oder Bezirke statt, so reichten sich die Schutzgottheiten wohl zu einem Bunde die Hand, und diese Genossenschaft spiegelte sich dann in einem Ehebunde wieder.

Auf diese Weise entwickelte sich in Babylonien gewissermassen eine Auslese aus einer unbegrenzten Anzahl personifizierter, offener oder geheimer Gewalten, die zu irgend welcher Zeit einmal Gegenstand der Verehrung gewesen waren. Die Einförmigkeit der Geisterwelt, ein charakteristisches Merkmal des primitiven Animismus, wich so einer Mannigfaltigkeit, die durch die politische Entwickelung und das soziale Wachstum Babyloniens geregelt ward. Die wichtigeren Naturkräfte wurden zu Göttern, während die untergeordneteren, wie dies gewöhnlich geschieht, auf die niederere Stufe von blossen Geistern herabgedrückt wurden, ähnlich den Dschinnen nach arabischer Vorstellung. Nur wenn es sich um den Schutzgeist einer ganzen Stadt oder eines Bezirks handelte, konnte — doch auch hier nicht in jedem einzelnen Falle — eine Erhebung zum Range einer Gottheit im eigentlichen Sinne des Wortes erfolgen. Vielfach konnte übrigens eine solche Schutzgottheit ein Himmelskörper wie der Mond, die Sonne, einzelne Sterne sein, von denen allen man glaubte, dass sie das Geschick der Menschen bestimmten, oder auch eine Naturkraft wie Regen oder Sturm. Selbst wenn dies nicht von Haus aus der Fall war, so konnte die Schutzgottheit doch im Laufe der Zeit mit einer der Naturkräfte identifiziert werden, und wenn aus keinem anderen Grunde, so einfach wegen der hervorragenden Verehrung, welche diese an irgend einem Orte genoss. Infolge dessen ist die Mischung von

örtlichen und Naturkulten eine so völlige geworden, dass es oft unmöglich ist, beide von einander zu trennen. Es ist in vielen Fällen schwierig, zu entscheiden, ob die Gottheit, die mit einer bestimmten Stadt identifiziert wird, ursprünglich bloss der Geist des Ortes gewesen ist, der über ein gewisses abgegrenztes Gebiet wachte, oder ob sie die Personifikation einer Naturgewalt darstellt, die auf irgend eine Weise mit einem bestimmten Gebiete Babyloniens in Verbindung gebracht ward.

IV. Kapitel.

Die babylonischen Götter vor Hammurabi.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen können wir uns zu dem ersten Teile unseres Themas, zu einer Betrachtung der ältesten babylonischen Götter wenden. Unsere Hauptquellen sind hierbei die Inschriften der alten babylonischen Herrscher, auf die wir oben hingewiesen haben. In den meisten Fällen haben sie die Bestimmung von Widmungen und sind auf Statuen, Zylindern, Thontäfelchen angebracht, welche in den Tempeln Aufnahme gefunden hatten, oder sie finden sich auf Gegenständen wie Kegeln, Knäufen, Steinen, die irgend einem Gotte als Weihgeschenke dargebracht waren. Ausser den Inschriften der Herrscher haben wir auch solche von Beamten und anderen. Viele von ihnen beziehen sich mittelbar oder unmittelbar auf die religiöse Gottesverehrung.

Die historischen Texte haben vor den rein religiösen den Vorzug, dass sie datiert sind, entweder genau oder doch wenigstens annähernd. Daher müssen sie als Grundlage für eine richtige Darlegung der Entwickelung des babylonischen Pantheons während der verschiedenen oben skizzierten Perioden dienen. Die Angaben der religiösen Texte können dagegen nur so weit verwendet werden, als sie mit den Thatsachen übereinstimmen, welche die historischen Inschriften in jeder Periode berichten.

In der Gruppe der Inschriften, welche vor die Vereinigung der babylonischen Staaten unter Hammurabi, d. h. vor 2300 v. Chr. fallen, finden wir nun die folgenden Gottheiten erwähnt: Bel, Belit, Nin-kharsag, Nin-gir-su, der auch als Dun-gur erscheint, Bau, Ga-tum-dug, Nin-din-dug, Ea, Nin-a-gal, Gal-dim-zu-ab, Nin-ki, Dam-gal-nun-na, Nergal, Schamasch, Â oder Malkatu, die Gemahlin des Schamasch, Nannar oder Sin, Nin-Urum, Innanna, Nanâ, Anunit, Ninâ, Ischtar, Anu, Nin-dar-a, Gal-alim, Nin-schakh, Dun-schagga, Lugal-banda nebst seiner Gemahlin Nin-sun, Dumu-zi-zu-ab, Dumu-zi, Lugal-Erim, Nin-e-gal und Nin-gal, Nin-gisch-zida, Dun-pa-uddu, Nin-mar, Pa-sag, Nidaba, Ku(?)-anna, Schid, Nin-agid-kha-du, Nin-schul-li, En-guburra, Nin-guburra, Im-mi-khu(?), Ur-

du-zi, Kadi, Nu-ku-sir-da, Ma-ma, Za-ma-ma, Za-za-ru, Im-pa-ud-du, Ur-e-nun-ta-ud-du-a, Khi-gir-nunna, Khi-schagga, Gur-mu, Zar-mu, Dagan, Damu, Lama, Nesu, Nun-gal, An-makh, Nin-si-na, Nin-asu [1]).

Was diese Namen anlangt, so sei hier gleich ein für allemale bemerkt, dass ihre Lesungen vielfach nur als vorläufige anzusehen sind. Da sie gewöhnlich im „ideographischen Stile" geschrieben sind, so lässt sich die phonetische Lesung nur dann bestimmen, wenn man die betreffende Gottheit mit einer anderen identifizieren kann, deren Name irgendwo phonetisch geschrieben vorkommt, oder wenn die verwendeten Ideogramme derartig gruppiert sind, dass die phonetische Lesung ausser Zweifel gestellt wird. Wir befolgen in diesem Buche den Grundsatz, dass wir da, wo die wirkliche Aussprache unbekannt oder unsicher ist, die ideographische Lesung [2]) mit angeben. Die ideographische Bezeichnung einer Gottheit ist von hohem Werte, weil die Ideogramme häufig den Charakter des Gottes offenbaren; wenn der Name in beiden Schreibungen erscheint, liegen die Dinge natürlich am günstigsten. Es wird daher ein Teil unserer Schilderung des babylonischen Pantheons gewissermassen in der Erklärung des Bildes zu bestehen haben, unter dem jede Gottheit auftritt.

En-lil oder Bel.

Wenn wir nunmehr die Götter in der obengenannten Reihenfolge durchgehen, so ist der erste, Bel, zugleich der Hervorragendste, der in den ältesten bisher ausgegrabenen Denkmälern, den Inschriften von Nippur, vorkommt. Sein Name wird zu dieser Zeit ständig En-lil geschrieben. In der babylonischen Theologie ist er „der Herr der unteren Welt". Er stellt sozusagen die Vereinigung der verschiedenen Kräfte dar, deren Sitz und Wirkungskreis man sich auf den bewohnten Teilen der Erdkugel, sowohl auf ihrer Oberfläche wie unter ihr dachte; denn die Bezeichnung „untere Welt" wird hier im Gegensatze zu der oberen oder himmlischen gebraucht. Eine solche Auffassung gehört augenscheinlich in den Bereich abstrakten Denkens, und man könnte daraus den Schluss ziehen, dass die Gottheit entweder einer vorgerückten Stufe der babylonischen Kultur angehöre oder dass doch ihre ursprüngliche Bedeutung eine andere als die oben erwähnte gewesen sei. Das Letztere ist denn auch der Fall. Anfänglich wurde das Ideogramm Lil zur Bezeichnung eines „Dämons" im Allgemeinen verwandt, und En-lil ist daher der „Hauptdämon". Primitiv, wie eine solche Vorstellung ist, deutet sie doch schon auf ein System des Denkens, das über die älteste Stufe des Animismus, auf welcher alle Geister im wesent-

1) Einige ganz zweifelhafte Lesungen habe ich hier absichtlich weggelassen. Siehe am Schlusse des Kapitels.

2) Die Trennung der den Namen bildenden Silben deutet die ideographische Lesung an.

lichen den gleichen Rang haben, hinausgeht. Die alte Verbindung En-lils mit Nippur berechtigt zu dem Schlusse, dass wir in ihm eine lokale Gottheit zu erblicken haben, die, ursprünglich nur der Schutzgeist eines begrenzten Gebietes, die Stellung eines „Hauptdämons" erringt, als die Stadt Nippur sich zur Hauptstadt eines grossen und mächtigen Distrikts auswächst. Der Ruf und die Heiligkeit Nippurs überdauern politische Wechselfälle, und so löst sich die grosse Gottheit des Ortes thatsächlich in dem Masse, wie Nippur sein politisches Ansehen verliert, von den Beschränkungen los, welche ihre lokale Entstehung ihr ursprünglich auferlegt hatte, und erhebt sich zu der weit höheren Würde einer Grossmacht, deren Bereich das ganze bewohnbare Weltall ist.

Als der „Herr der unteren Welt" steht En-lil im Gegensatze zu einem Gotte Anu, der über die Himmelskörper herrscht. In der Inschrift des En-schag-kusch-an-na[1]) kommt er bereits vor, und zwar als mächtiger Gott, dem der genannte Herrscher seine Siege zuschreibt und die Kriegsbeute weiht. Er erscheint sodann ebenfalls als Hauptgott in den Inschriften Sargons I., also in einem Zeitalter hoher Kultur, die sich deutlich in dem blühenden Zustande der Kunst kund giebt. Man wird daher annehmen dürfen, dass bereits in dieser frühen Periode sich ein theologisches System entwickelt hatte, das zu dem Glauben an grosse Mächte führte, deren Gebiet die „obere" und „untere" Welt umfasste. Auf Grund seines weiten Machtbereichs erhielt der Gott den Namen Bel, d. h. „der Herr" par excellence, und so ist es durchaus natürlich, wenn wir seine Verehrung über ganz Babylonien ausgebreitet finden. Im Süden wird die Schutzgottheit Schirpurlas gewöhnlich[2]) als „der mächtige Krieger Bels" bezeichnet, was die Oberhoheit bezeugt, die diesem eingeräumt ward. Einen Tempel En-lils in Schirpurla, dessen Name E-adda („Haus des Vaters") die Beziehungen zwischen dem Gotte von Nippur und Nin-girsu kennzeichnet, erwähnt Uru-kagina, der älteste uns bekannte König von Schirpurla[3]). Der Tempel wird als ein hochragendes Bauwerk, „das zum Himmel aufstrebte", beschrieben. Im Norden bleibt Nippur der Ort, wo Bels Verehrung die höchste Bedeutung erlangte, so dass dieses „das Land des Bel" hiess. Der ihm dort geweihte Tempel war ein grosses Gebäude, das unter dem Namen E-Kur, d. h. „Berghaus", die ganze babylonische Geschichte hindurch berühmt war, und an dessen Ausbau sich eine lange Reihe babylonischer wie assyrischer Herrscher[4]) beteiligt hat. Seit Sargon I., dem Herrscher

1) Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 2, Nr. 90—92. Siehe oben S. 33.

2) Z. B. Gudea, Inschr. B, Kol. II, 1—2; D, Kol. I, 1—2; Enannatum (Revue d'Assyriologie III, S. 31); Ur-Ninsun (ebenda II, S. 79) etc. etc. Siehe S. 56.

3) Le Clercq, Catalogue II, Pl. VIII, Nr. 1, Kol. III, 7—9; de Sarzec, Découvertes Pl. 32, Kol. III, 1—3.

4) Das Museum der Universität von Pennsylvanien besitzt beschriebene

von Agade, fügen die Könige Nippurs während der Periode der Kassitenherrschaft ihren Titeln stolz „Erbauer des Beltempels in Nippur“ hinzu, und ihre Erweiterungen und Reparaturen an seinem heiligen Bau liefern einen Massstab für ihre Ergebenheit gegenüber der Gottheit. Als dann die Könige von Ur ihre Herrschaft über Nippur ausdehnen, unterlassen auch sie es nicht, als etwas sie Auszeichnendes zu erwähnen, dass sie zu dem Dienste des grossen Gottes an seinem Tempel berufen seien.

Ebenso wie die Könige von Agade und Ur beweisen auch die Herrscher anderer Orte dem Bel zu Nippur ihre Ergebenheit. So bringt ein König von Kisch, Alu-uscharschid[1]), kostbare Vasen aus Marmor und Kalkstein aus Elam und weiht sie dem Bel als Siegestrophäen, und zwar geschieht dies lange vor der Zeit Sargons. Selbst als dann En-lil einen Teil seiner Autorität der wachsenden Macht des Schutzgottes der Stadt Babylon abtreten muss, besteht der höchste Tribut, den man diesem letzteren zollen kann, darin, dass man mit seinem eigentlichen Namen Marduk noch den Titel „Bel“ verbindet, der von Rechtswegen nur dem En-lil zukommt. Wir werden noch sehen, wie diese Verbindung En-lils oder Bels mit Marduk politische Veränderungen wiederspiegelt, die im Euphratthale vor sich gingen. Es ist eine unmittelbare Folge dieser späteren Vereinigung des alten Bels von Nippur mit dem Hauptgotte Babylons, dass der eigentliche Charakter des ersteren sich in den historischen und religiösen Texten nicht rein bewahrt hat. Etwas undeutliche Volksüberlieferungen, die wir an ihrem Orte erwähnen werden, weisen darauf hin, dass Bel einstmals als ein gewaltiger, mit mächtigen Waffen ausgerüsteter Anführer gegolten hat, der für das Wohl der Menschheit stritt. Im Grossen und Ganzen ist er eine wohlthätige Gottheit, dabei aber stets bereit, schwere Strafen für Ungehorsam gegen seine Befehle zu verhängen. Wir müssen also bei En-lil zum mindesten vier Phasen unterscheiden:

1. Seine ursprüngliche Rolle als eine Lokalgottheit;

2. Die Erweiterung seiner Macht zum Range eines grossen „Herrn“ über einen ausgedehnten Bezirk;

3. Loslösung von lokalen Ursprüngen, um der höchste Gott der unteren Welt zu werden;

4. Übertragung seines Namens und seiner Kräfte als Gott von Nippur auf Marduk, den Gott Babylons.

Die beiden letzten Phasen werden sich am besten erledigen lassen, wenn wir zu der Periode kommen, welche durch die politische Obermacht der Stadt Babylon gekennzeichnet ist. An dieser Stelle genügt es, En-lils Stellung als Gott von Nippur klargelegt zu haben.

Backsteine aus diesem Tempel von nicht weniger als 20 Herrschern seit der Zeit Sargons bis zu Aschurbanapal, die sich eifrig an dem Ausbau beteiligt haben.

1) Der Name bedeutet „Er hat die Stadt gegründet“, wobei das Subjekt zu dem Verbum irgend eine Gottheit ist, deren Name weggelassen ist. Siehe Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 1, S. 20 und Nr. 5—10.

Nin-lil oder Belit.

Die Gemahlin En-lils ist Nin-lil, „die Herrin der unteren Welt". Sie heisst auch Belit (Femininum zu Bel), also „die Herrin" par excellence. Auch sie hatte in Nippur ihren Tempel, in dem ihr die alten Herrscher huldigten[1]). Ein König von Kisch, Ur-zag-uddu[2]) (ca. 4000 v. Chr.), nennt sie „Herrscherin des Himmels und der Erde", und da ihr ferner auch eine interessante Weihinschrift aus der Zeit Ur-Ningirsus gewidmet ist, so sieht man, dass ihre Verehrung in der älteren babylonischen Religion eine bedeutsame Rolle gespielt haben muss. Eine vornehme Frau namens Bau-ninnan weiht endlich irgend einen bei dem Kulte Nin-lils zur Verwendung kommenden Gegenstand „um des Lebens" Dungi's, des Königs von Ur, willen[3]). Jedoch erbleicht der Ruhm der Göttin bald neben ihrem mächtigen Herrn, obwohl sie stets mit diesem genannt wird und seine Ehren gewissermassen teilt. Sie ist eben im Grunde doch nichts weiter als nur ein schwacher Abglanz Bels, wie es im allgemeinen alle Göttergemahlinnen sind.

Ein anderer Titel, unter dem dieselbe Göttin bekannt ist, lautet

Nin-khar-sag[4]),

das „Herrin des hohen oder grossen Berges" bedeutet. Der Titel kann in irgend welchem Zusammenhange mit dem grossen Berge stehen, auf dem man die Götter wohnen wähnte, und der bei den Babyloniern der „Berg der Länder" hiess[5]). Bel steht als das Oberhaupt der Götter zu diesem Berge in besonders enger Beziehung. Daher heisst sein Tempel das „Berghaus". Weil er als Bewohner des Berges gilt, wird er dann auch mit diesem selbst identifiziert. Dementsprechend wird er bisweilen als „der grosse Berg"[6]) angeredet, und seine Gemahlin würde daher passend als „Herrin des grossen Berges" bezeichnet sein. Neben dem Tempel zu Nippur hatte Belit als Nin-khar-sag ein Heilig-

1) Z. B. Ur-Gur, König von Ur, Rawlinson I, 1, Nr. 8, Zeile 7.

2) Hilprecht, Old Babyl. Inscriptions I, 2, Nr. 93, Zeile 4.

3) Vergl. zu dieser Inschrift Radau, Early Babylonian History S. 37, 38. Dieser Dungi kann trotz der Schwierigkeiten, die Radau hervorhebt, schwerlich ein anderer als Dungi I. sein, während Ur-Ningirsu mit dem wohlbekannten Patesi von Schirpurla (ca. 3200 v. Chr.) identisch sein muss.

4) Jensen, Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 23, schlägt vor, Nin-Ur-Sag zu lesen, indes, wie mir scheint, ohne hinreichenden Grund. Da die Schreibung nur eine rein ideographische Form, ein Epitheton ornans darstellt, so ist die Frage, wie das Ideogramm zu lesen sei, nicht von grosser Bedeutung.

5) Siehe Kapitel XXVI.

6) Wir können die poetische Anwendung von „Fels" für Jahveh im Alten Testamente vergleichen, z. B. Hiob 1, 12 und häufig in den Psalmen, wie 62, 3, 7; 92, 16, 18 u. ö.

tum zu Girsu, einem der Stadtviertel Schirpurlas (vergl. unter Nin-girsu), das sich am Frühesten in einer Inschrift Entemenas[1]) erwähnt findet. Ur-Bau[2]) nennt die Göttin „die Mutter der Götter", was des Weiteren ihre Identität mit der Gemahlin Bels begründet, und auch Entemena[3]) stellt sein Gebiet unter den Schutz Nin-khar-sags. Indess blieb Nippur der Hauptort ihrer Verehrung. Die fortdauernde Beliebtheit ihres Kults bezeugt die Weihung einer Festung Dur-Zakar in Nippur ihr zu Ehren durch den König Samsuiluna (ca. 2200 v. Chr.)[4]).

Nin-gir-su.

In den Inschriften der Herrscher von Schirpurla erscheint seit der Zeit Uru-kaginas bis auf Gudea und dessen Nachfolger als der hervorragendste Gott „der Herr von Girsu". Girsu selbst ist, wie die Inschriften zeigen, eines der vier Quartiere, in welche die Hauptstadt von Schirpurla eingeteilt war. In ihm stand der dem Schutzgotte geweihte Tempel, woraus wir schliessen können, dass Girsu der älteste Teil der Stadt war. Später ward Schirpurla zum allgemeinen Namen der Hauptstadt, weil es das Viertel war, in dem der grosse Palast des Königs lag. Dass Girsu einst gänzlich von Schirpurla gesondert war, geht auch aus dem Titel „König von Girsu" hervor, mit dem sich Uru-kagina in seinen Inschriften zuweilen begnügt[5]). Die drei anderen Viertel[6]), ursprünglich lauter unabhängige Städte, waren Uru-azagga, Ninâ und, wie es scheint, Gisch-Galla[7]).

Nin-girsu wird zuweilen als der Sohn En-lils[8]) oder häufiger als der Krieger Bels[9]) bezeichnet, der im Dienste „des Herrn der unteren Welt" im Schlachtgewühl erscheint, den Unterthanen Bels zu helfen. In dieser Rolle ist er mit einer Sonnengottheit identisch, die sich einer besonderen Beliebtheit bei den kriegerischen Assyrern erfreut, und deren Namen

---

1) Revue d'Assyriologie IV, Nr. 2, Pl. II, Kol. V.

2) De Sarzec, Pl. 7, Kol. III, 8. 3) Hilprecht a. a. O. Nr. 115, Kol. I.

4) Winckler, Untersuchungen S. 141; King, Hammurabi Nr. 98, Kol. II, 42.

5) De Sarzec, Découvertes Pl. 32, Kol. I, 2—3. Bei Le Clercq II, Pl. VIII, Nr. 1, Kol. I, 4—5 nennt er sich dagegen „König von Schirpurla".

6) Siehe z. B. Ur-Baus Inschrift (de Sarzec, Déc. Pl. 7, Kol. IV, 1—10).

7) Die Lesung ist zweifelhaft. Jensen (Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 23) vermutet Erim. Hommel (Proc. Soc. Bibl. Arch. XV, 37 folg.) hat versucht, den Ort mit Babylon zu identifizieren, doch sind seine Ansichten unhaltbar. Wenn Gischgalla kein Teil Schirpurlas gewesen ist, so kann es doch jedenfalls nicht weit davon gelegen haben. Amiaud hat zuerst vermutet, dass Schir-pur-la (oder Lagasch) der allgemeine Name einer Stadt gewesen sei, die aus der Verschmelzung von vier, ursprünglich gesonderten Gebieten hervorgegangen sei („Sirpurla" in Revue Archéologique 1888). Diese Vermutung hat im allgemeinen (wenn auch nicht einstimmig) Annahme gefunden.

8) Gudea A, Kol. VII, 5. 9) Siehe oben S. 53.

man bis auf Weiteres Nin-ib liest, während er in Wirklichkeit Adar lauten mag[1]). Die Herrscher Schirpurlas behaupten, von Nin-girsu zu ihrem hohen Amte auserwählt zu sein, und als wollten sie sich für die Herabsetzung schadlos halten, die darin lag, dass sie nur *patesis* oder unter einem mächtigen Herrscher dienende Statthalter waren, nennen sie sich die Patesis Nin-girsus, womit sie ausdrücken wollen, dass der Gott der Herr war, dem sie Lehenspflicht schuldeten. Der ihm geweihte Tempel zu Girsu hiess E-ninnu[2]), daneben kommt auch ein längerer Name vor, welcher den Gott als den, „der Dunkelheit in Licht verwandelt“[3]), bezeichnete. Dies geht auf den Sonnencharakter des Gottes Nin-ib, mit dem Ningirsu identifiziert wird. In diesem Tempel stellen Gudea und andere Herrscher Kolossalstatuen von sich selbst auf, doch schwächen sie die hierin sich aussprechende Eitelkeit dadurch ab, dass sie auf den Vorder- und Rückseiten der Statuen einen Ausdruck der Ergebenheit gegenüber ihrem Gotte anbringen. Die Herrscher von Schirpurla und anderen Orten, z. B. von Kisch[4]), wetteifern miteinander in Ehrfurchtsbezeugungen dieser Gottheit gegenüber in Gestalt von Geschenken und frommen Stiftungen. Ja, sie bezeichnen ihr Gebiet geradezu als das Land des Nin-girsu[5]). Ihm sind die meisten zu Telloh aufgefundenen Gegenstände geweiht, unter denen die zahlreichen Thontäfelchen auffallen, welche die übliche Form für Weihegaben geworden waren.

Neben seiner kriegerischen Seite hatte Nin-gir-su noch eine andere. Als Schirmherr Schirpurlas waltete er auch über dem landwirtschaftlichen Gedeihen des Distrikts. En-anna-tum I. weiht ihm als solchem eine Vase als Kornbehälter[6]). In dieser Eigenschaft wird er als Dun-gur oder Dun-gur-an, d. h. „Gott der Kornhaufen“, bezeichnet. En-temena und sein Sohn En-anna-tum II. erklären bei der Erbauung einer Art von Provianthaus, welches sie unter den Schutz Nin-girsus stellen, dass ihr Gott Dun-gur sei[7]), und ein alter

1) Dass Nin-ib nur eine ideographische Form ist, ergiebt sich ganz deutlich aus dem Elemente NIN- „Herr“. Der Beweis dafür, dass Ninib Adar ist, steht jedoch noch aus. Vergl. Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 457, 8.

2) Z. B. Uru-kagina (Le Clercq II, Pl. VIII Nr. 1, Kol. IV, 7); Ur-Bau (de Sarzec, Déc. Pl. 7, III, 6); Gudea (B, Kol. I, 5 und passim; D passim).

3) Ur-Bau (ebenda); Gudea (D Kol. II, 7).

4) Inschrift des Mesilim, Königs von Kisch (Revue d'Assyriologie III, Nr. 2, Pl. III).

5) So En-annatum I. bei de Sarzec, Déc. Pl. 3, A, Kol. IV, 16—17.

6) Revue d'Assyriologie III, S. 31, Z. 12.

7) Aus dem Texte (de Sarzec, Découvertes Pl. 6, Nr. 4, Z. 13—21 und Pl. 31, Nr. 3, Kol. III, Z. 2—6) geht deutlich hervor, dass Dun-gur (oder Dun-gur-an) ein Beiwort des Nin-girsu ist. Die das Gebäude beschreibenden Ideogramme deuten auf ein Kornmagazin irgend welcher Art hin. Man fühlt sich an die Provianthäuser in Ägypten erinnert; vergl. Jensen, Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 18, 74. Eine Vergleichung der beiden in Frage kommenden Texte macht es wahrscheinlich, dass Ab-gi und E-bi-gar Synonyme sind.

Hymnus[1]) setzt ihn dem Tammuz, der Personification der landwirtschaftlichen Thätigkeit, gleich. Eine solche Vereinigung zweier augenscheinlich ganz entgegengesetzter Attribute ist eine natürliche Folge der Umwandlung von wohl ursprünglich personifizierten Naturkräften in lokale Gottheiten. Jedes Feld hatte seinen Schutzgeist, für die Stadt als Ganzes war aber allein eine lokale Gottheit denkbar, deren Walten sich in der Regierung des menschlichen Herrschers über seine Unterthanen wiederspiegelte. Ihr, die über alles wachte, was sich auf die Wohlfahrt des ihr unterstehenden Gebiets bezog, wurden, jenachdem die Gelegenheit es erforderte, verschiedene Attribute beigelegt, und so konnte der Gott, ohne Rücksicht auf seinen ursprünglichen Charakter, zugleich als Kriegsgott wie als Beschützer des friedlichen Landmannes gelten.

Bau.

Vielleicht die hervorragendste Göttin der alten babylonischen Geschichte war Bau. Einer der Herrscher von Schirpurla hat ihren Namen dem seinen einverleibt, indem er sich Ur-Bau nannte. Es ist daher ganz natürlich, ihn dem Dienste dieser Göttin vornehmlich gewidmet zu finden[2]). Er wird nicht müde, ihr Lob zu singen und von dem Tempel zu reden, den er ihr zu Ehren erbaut hat. Doch Ur-Bau steht mit solcher Verehrung nicht allein da; auch Uru-kagina[3]), Ur-Ninâ[4]), Gudea[5]) und dessen Nachfolger, wie Gala-Lama[6]) und andere, nehmen häufig auf Bau Bezug, und in den Zaubertexten[7]) wird sie als die grosse Mutter angerufen, welche den Menschen das Leben schenkt und dem Körper die Gesundheit wieder giebt. In den altbabylonischen Inschriften heisst sie die Haupttochter Anus[8]), des Himmelgottes. Unter ihren Titeln lautet der, welcher ihr am häufigsten gegeben wird, „gnädige Herrin“[9]). Sie ist die „Mutter“ von Schirpurla[10]), welche die Geschicke der Menschen bestimmt und den Pflügern des Bodens „Überfluss“ verleiht. Gudea nennt sie seine Herrin und erklärt, sie sei es, „die ihn mit Rede fülle“[11]), ein Ausdruck, dessen Bedeutung zu sein scheint, dass er Bau allein seine ganze Macht verdanke. Lokal wird sie mit Uru-azagga[12]) (d. h. „glänzende Stadt“), einem Distrikte Schirpurlas, identifiziert, wo auch ihr Tempel stand. Infolge davon finden wir sie in enger Verbindung mit Nin-Girsu, dem Gotte von Girsu. Wir können in der That noch weiter

1) Rawlinson IV, 27, Nr. 6, 45—46. 2) De Sarzec, Déc. Pl. 7 und 8.
3) Ebenda Pl. 32, Kol. I, 10; Le Clercq II, Pl. VIII, Nr. 1, Kol. III, 5.
4) Revue d'Assyriologie IV, S. 106. 5) Inschr. D, Kol. II, 13 folg.
6) Déc. Pl. 21, Nr. 4. 7) Siehe Kapitel XVI.
8) Z. B. Gudea, G, Kol. II, 5; vergl. Jensen, Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 24.
9) Z. B. Ur-Bau, Déc. Pl. 7, Kol. IV, 4.
10) Inschrift des Gala-Lama, Déc. Pl. 21, Nr. 4, Z. 1.
11) Inschr. B, Kol. II, 14—15. 12) Ur-Bau, Déc. Pl. 8, Kol. IV, 6.

gehen und annehmen, dass Girsu und Uru-azagga die beiden ältesten Quartiere der Stadt waren, deren Vereinigung den ersten natürlichen Schritt zur Entwickelung des Staates bildete, welcher später unter Hinzufügung noch anderer Distrikte als Schirpurla bekannt ward[1]). Sie wird denn auch ausdrücklich die Gemahlin des Nin-girsu genannt[2]), und diese Beziehung liegt ferner einem interessanten von Gudea gebrauchten Ausdrucke zu Grunde, der Bau im Namen Nin-girsus Gaben darbringt und diese als „Hochzeitsgeschenke" bezeichnet[3]). Es ist interessant, bereits in dieser frühen Periode ein deutliches Anzeichen für die noch heute im Orient herrschende Sitte zu finden, welche Geschenke des Bräutigams an seine Erwählte zu einer unerlässlichen Formalität macht[4]). Diese Geschenke wurden am Neujahrstage Zag-muk dargebracht, und die Bedeutung der Verehrung Baus spricht sich darin aus, dass dieser Tag als ihr Fest bezeichnet wird.

Die Darbringungen[5]) selbst bestehen aus Lämmern, Schafen, Vögeln, Fischen und Rahm, daneben auch aus Datteln und verschiedenen anderen Früchten. Als Uru-azagga zu einem Gebiete Schirpurlas wird, erhöht sich Baus Würde zu der einer „Mutter von Schirpurla". Als Gemahlin Nin-girsus ist sie identisch mit der Göttin Gula, die gewöhnlich als die „fürstliche Herrin" Nin-ibs erscheint, und deren Verehrung sich bis zu den Tagen des neubabylonischen Reiches herab erhält.

Es ist übrigens völlig sicher, dass Bau ursprünglich eine selbständige Göttin gewesen ist, und dass erst die Vereinigung von Uru-azagga und Girsu[6]) zu ihrer Identifikation mit Gula geführt hat. Für die Bestimmung ihres ursprünglichen Charakters gewährt der Umstand, dass sie als „Tochter des Anu" gilt, einen Anhalt. Da dieser der Himmelsgott ist, so muss man Bau wahrscheinlich in dem oberen Reiche personifizierter Gewalten suchen; welche Naturkraft sie jedoch genau darstellt, lässt sich schwer sagen. Hommel ist allerdings der Meinung[7]), sie sei die personifizierte Tiefe des Wassers, das Urchaos, welches nur den Himmel über sich hatte. Doch leitete ihn bei dieser Erklärung das Bestreben, den Namen Bau mit dem berühmten Ausdrucke für das Chaos in der Genesis, mit Tohu-wa-bohu, zusammen zu bringen. Indes ist es unerwiesen, dass Bau und Bohu irgend etwas mit einander zu thun haben.

Eine Göttin, die sich schwer von Bau unterscheiden lässt, ist

---

1) Es ist bemerkenswert, dass kein besonderer Gott von Schirpurla erwähnt wird, was auf spätere Entstehung dieses Namens hinweist.

2) Z. B. Gudea, Zyl. A, Kol. XXIV, 6; G, Kol. II, 6.

3) Inschr. D, Kol. II, 13; G, Kol. VI, 13.

4) Vergl. Genesis 24, 53. Burckhardt, Notes on the Bedouins I, 109, giebt ein modernes Beispiel für die Sitte.

5) Gudea, G, Kol. III und IV.

6) Gudea gebraucht die beiden Namen (Inschr. G, Kol. II, 14—15) in einer Weise, die darauf hindeutet, dass sie den gesamten Bezirk von Schirpurla umfassten.

7) Semit. Völker S. 382.

Ga-tum-dug[1]).

Auch sie heisst die „Mutter von Schirpurla“[2]) und hat ihren Sitz ebenfalls in Uru-azagga[3]), was beides darauf schliessen lässt, dass es sich nur um einen anderen Namen für Bau handelt. Allerdings erhält Ga-tum-dug anderweitig, nämlich in zwei Listen von Gottheiten, die Gudea anruft[4]), einen besonderen Platz neben Bau. Auch Ur-Ninâ scheint zwischen den beiden Göttinnen einen Unterschied zu machen, insofern er einmal einen Tempel der Ga-tum-dug[5]) erwähnt und ein anderes Mal der Bau eine Schale weiht[6]). Wir können daher annehmen, dass sie ursprünglich von Bau verschieden war. Für Gudea[7]) ist Ga-tum-dug die Mutter, die ihn hervorgebracht hat. Er ist ihr Sklave, sie seine Herrin. Schirpurla ist ihre Lieblingsstadt, deren Herrscher sich eifrig an der Verschönerung ihres Wohnsitzes daselbst beteiligen. Sie heisst die „glänzende“ (azag); da jedoch diese Bezeichnung nur eine Anspielung auf den Bestandteil ist, welcher in dem Namen der der Bau heiligen Stadt Uru-azagga steckt, so kann man darauf nicht viel Gewicht legen. Leider sind auch die Elemente ihres Namens nicht klar[8]), und man darf ferner nicht vergessen, dass die Lesung bloss provisorisch ist. So viel ist indessen gewiss, dass Bau und Ga-tum-dug in historischer Zeit zwei Formen sind, unter denen eine und dieselbe Naturgewalt personifiziert worden ist. Ferner erscheint Bau als Nin-din-dug, d. h. „die Herrin, welche das Leben wieder verleiht“[9]). In den Zaubertexten heisst sie die Mutter Eas. Da der letztere deutlich ein Wassergott ist, so dürfen wir daraus den Schluss ziehen, dass Bau irgendwie mit dem Wasser als Naturelement in Beziehung steht. Man kann die Vermutung wagen, dass sie ursprünglich die Wasser des oberen Reichs, d. h. die Wolken darstellte. Da Ea, ihr Sohn, die Wasser des unteren Reiches versinnbildlicht, so spiegelt das Verhältnis von Mutter und Sohn vielleicht eine primitive Vorstellung von der Entstehung der Tiefe durch das Herabkommen der oberen Wasser wieder. Wenn wir zu der Kosmogonie der Babylonier kommen[10]), werden wir sehen, dass diese Vorstellung von einer Scheidung zwischen den zwei Wasserreichen eine grundsätzliche ist. Dem Elemente des Wassers gehören ausser Ga-tum-dug übrigens auch noch andere der in den altbabylonischen Inschriften vorkommenden Göttinnen an[11]).

---

1) Vergl. Jensen, Keilinschr. Bibl. III, 1, 28 Anm. 2, der die Lesung *sig* anstatt *tum* vorzieht.

2) Gudea, F, Kol. I, 1—2. 3) Ebenda, Kol. III, 6.

4) Inschr. B, Kol. II, 17 und VIII, 57; D, Kol. I, 17—18.

5) Déc. 2ter 4, Zeile 10—11. 6) Revue d'Assyriologie IV, S. 106.

7) Die Inschrift Gudea F ist ausschliesslich der Ga-tum-dug geweiht.

8) Das erste bedeutet „machen“, das dritte „gut, günstig“, aber das zweite, auf welches so viel ankommt, ist nicht klar.

9) So Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions I, 2, Nr. 94, 95, 111.

10) Siehe Kapitel XXI. 11) Z. B. Ninâ (vergl. unten).

En-ki oder Ea.

Dieser Gott, der, wie wir sehen werden, eine sehr bedeutsame Stellung in der weiteren Entwickelung der babylonischen Theologie einnimmt, hat in den ältesten babylonischen Inschriften nicht den Platz, den man erwarten sollte. Ur-Bau[1]) erbaut dem Ea zu Girsu ein Heiligtum. Ein anderer Statthalter Schirpurlas, Ur-Nin-girsu[2]), nennt sich seinen Priester und bezeichnet den Gott als den „höchsten Ratgeber". Von ihm empfängt der König „Weisheit"[3]). En-anna-tum I.[4]) und En-temena[5]) erwähnen ihn; desgleichen Gudea in einer langen Götterliste, und zwar als den Gott von „unwandelbarem Befehl"[6]). Rim-Sin, ein König von Larsa (ca. 2250 v. Chr.), stellt Ea neben Bel[7]) und erklärt, diese „grossen Götter" hätten Erech seiner Hand anvertraut, mit der Verpflichtung, die in Trümmer verfallene Stadt wieder aufzubauen. Die Ideogramme, mit denen sein Name geschrieben wird, En-ki, bezeichnen ihn als Gott dessen, „was unten ist", an erster Stelle der Erde; bei einer genaueren Scheidung der Funktionen der grossen Götter wird er dann aber zum Gotte der Wasser der Tiefe. Als diese Stufe der Anschauung erreicht ist, wird er häufig mit Bel zusammen gestellt, der, wie man sich erinnern wird, eigentlich „der Gott der unteren Sphäre" ist, aber dann zum Erdgott par excellence wird. Wenn also Bel und Ea angerufen werden, so ist dies in moderner Redeweise gleichbedeutend mit der Anrufung von Erde und Wasser, und ebenso wie Bel dazu dient, gewissermassen die Einheit der Erdkräfte zu personifizieren, wird Ea kurz zur Wassertiefe. Ea und Bel nehmen daher in der entwickelten babylonischen Kosmogonie und Theologie eine hervorragende Stelle ein. In der Kosmogonie[8]) ist Bel der Schöpfer und Kämpfer der Menschheit, Ea die unterirdische Tiefe, welche die Erde umgiebt, sowie die Quelle der Weisheit und Kultur. In der Theologie[9]) werden beide unter dem Bilde von Vater und Sohn dargestellt, die man gemeinschaftlich anfleht, wenn Missgeschick oder Krankheit die Menschenkinder befällt. Ea, der Vater, ist die Personifikation des Wissens, Bel die praktische Thätigkeit, „die aus der Weisheit hervorströmt", wie Professor Sayce[10]) unter Anwendung der Sprache des Gnostizismus es treffend ausdrückt; nur dass dann, wie bereits angedeutet wurde, Marduk die Rolle des älteren Bel übernimmt.

Wenn wir uns hier auf die früheren Phasen Eas beschränken, so ergiebt sich als wahrscheinlich, dass er ursprünglich als Gott Eridus galt, einer der ältesten unter den heiligen Städten Südbabyloniens, an dessen

1) Déc. Pl. 7, Kol. IV, 12.
2) Déc. Pl. 37, Nr. 8.
3) Déc. Pl. 7, Kol. I, 12.
4) Déc. 4ter F², Kol. III, 4.
5) Revue d'Assyriologie IV, Nr. 2, Pl. II, Kol. V, 24—25.
6) Inschr. B, Kol. VIII, 48.
7) Rawlinson I, 3, Nr. X, Kol. II, 2—6.
8) Siehe Kapitel XXI.
9) Siehe Kapitel XVI.
10) Hibbert Lectures S. 104.

Stelle jetzt Abu-Schahrein liegt, während es selbst einst an den Ufern des persischen Golfs lag. Ur-Bau nennt den Gott ausdrücklich den „König von Eridu“[1]). Die Heiligkeit des Ortes bezeugt Gudea, wenn er sich rühmt, den Tempel von Nin-girsu so heilig wie den von Eridu gemacht zu haben[2]). Über diese Stadt wacht Ea. Die Bedeutung des persischen Golfs für deren Ausbreitung musste ganz natürlich dazu führen, dass man den Sitz des Gottes in die Wasser selbst verlegte. Die Verehrung von Wassergottheiten entsteht ganz selbstverständlich an Orten, die an weiten Wasserflächen liegen, und in den Attributen der Weisheit, welche eine ältere Zeit dem Ea zuschrieb, kann man eine Verkörperung der Überlieferung sehen, dass der Gang der Zivilisation vom Süden her vorgeschritten sei. Die höhere Bedeutung des persischen Golfes im Verhältnisse zu den übrigen Wassern Babyloniens, den beiden grossen Strömen samt ihren Nebenflüssen und Kanälen, musste dann ein weiterer Beweggrund dafür werden, den Gott des persischen Golfes als die Personifikation des Elementes des Wassers überhaupt anzusehen. Für die Babylonier war der persische Golf, der sich endlos ausdehnte und allem Anscheine nach mit dem grossen Ozeane eins war, dessen äusserste Ufer unerreichbar blieben, der grosse „Okeanos“, welcher die Erde rings umfloss und auf dem diese ruhte[3]). Infolge dessen ward Ea etwa gleich En-lil gewissermassen entlokalisiert, und seine Verehrung erhielt sich noch, als die Erinnerung an seine Verbindung mit Eridu längst geschwunden war. Gleichzeitig konnte aber dann eben aus dem Grunde, weil er von lokalen Verbindungen losgelöst war, kein bestimmter Ort mehr darauf Anspruch erheben, sein Sitz zu sein. Ur-Bau nennt Ea „den König von Eridu“, als er ihm ein Heiligtum zu Girsu errichtet; das Heiligtum ist in diesem Falle nicht der Wohnsitz des Gottes.

Wir müssen also viele Jahrhunderte zurückgehen, ehe wir zu der Periode gelangen, in der Ea bloss der Ortsgott Eridus war. Ob Ea als der wirkliche Name des Gottes anzusehen ist oder ob dies wie En-ki ebenfalls nur ein Ideogramm ist, bleibt wiederum zweifelhaft. Ist Ea die wirkliche Aussprache, so liegt in der Schreibung des Namens eine Anspielung auf das Wesen der Gottheit; denn dieser ist aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, die „Haus“ und „Wasser“ bedeuten. Der Name weist also auf das Wesen und den thatsächlichen Sitz der Gottheit hin. Ein Punkt, wenn auch kein entscheidender, der zu Gunsten der Annahme von Ea als wirklichem Namen spricht, ist die häufige Anwendung der nicht misszuverstehenden ideographischen Beschreibung des Gottes als En-ki.

Aus dem Ursprunge der babylonischen Zivilisation am persischen Golfe sowie aus dem Umstande, dass Babyloniens Fruchtbarkeit von seinen Flüssen und Kanälen abhängig war, erklärt es sich, dass das altbaby-

1) De Sarzec, Déc. Pl. 7, Kol. IV, 11. 2) Inschr. B, Kol. IV, Zeile 7, 8.
3) Siehe Kapitel XXI.

lonische Pantheon so zahlreiche Wassergottheiten aufweist. Wir haben einige davon bereits besprochen und werden anderen noch begegnen. Da jeder Fluss, gross oder klein, seine besondere Schutzgottheit hatte, so nimmt ganz natürlich die Zahl der Wassergottheiten zu, je mehr das Land durch das Kanalsystem, das seinen Wohlstand bedingte, durchschnitten ward.

Ea erscheint, wie wir noch sehen werden, unter einer ungewöhnlich grossen Anzahl Namen[1]). Einer davon lautet

Nin-a-gal,

d. h. „Gott von grosser Stärke", eine Bezeichnung, die auf seine Eigenschaft als Schirmherr der Schmiedekunst[2]) geht. Einen Gott dieses Namens erwähnt Ur-Bau[3]), ihm zu Ehren errichtet er ein Heiligtum. Da aber der König ein paar Zeilen zuvor auf Ea (unter der Form En-ki) Bezug nimmt, so scheint es, dass Nin-agal zu jener Zeit noch eine unabhängige Gottheit war. Die spätere Gleichstellung mit Ea, bezw. die Verschmelzung mit diesem — gleich derjenigen Baus und Ga-tum-dugs — scheint auf dem Begriffe der „Stärke" zu beruhen, der in dem Namen Nin-agal liegt. Ebenso waren viele andere von Eas Namen ursprünglich nur Beiwörter unabhängiger Götter, die dann wegen der Ähnlichkeit ihrer Funktionen mit denen des grossen Ea von diesem letzteren aufgesogen wurden. Ihre Namen wurden auf ihn übertragen, und darin hat sich häufig die einzige Spur ihrer ursprünglich unabhängigen Stellung erhalten. Eine andere Bezeichnung des Ea ist z. B. Gal-dim-zu-ab, d. h. „grosser Bildner der Tiefe"[4]).

Die Gemahlin Eas erscheint unter dem Namen

Nin-ki

bei E-anna-tum in der Reihe der Gottheiten, bei denen dieser und die Bewohner von Gischban sich gegenseitig Treue schwören[5]). Eine weitere sehr passende Bezeichnung der Göttin lautet Dam-gal-nun-na „die grosse Herrin des Meeres"; ihr zu Ehren erbaut Dungi I. in Nippur einen Tempel[6]).

Nergal.

Nergal, die Ortsgottheit von Kutha (oder Kutu), das an der Stelle des heutigen Hügels Tell-Ibrahim etwas östlich von Babylon lag, war

1) Bei Rawlinson II, 58, Nr. 5 findet sich eine Liste von über 20 Namen.
2) Rawlinson II, 58, Nr. 5, 58. 3) Déc. Pl. 8, Kol. V, Zeile 4—6.
4) En-temenas Inschrift, Revue d'Assyr. IV, Nr. 2, Kol. IV, 31.
5) De Sarzec, Déc. 3 A, Kol. III; 3bis E 1, Kol. I.
6) Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 2, Nr. 123.

grundverschieden von Ea, doch ist seine Geschichte in der Entwickelung der babylonischen Religion kaum weniger interessant. Die erste Erwähnung seines berühmten Tempels zu Kutha findet sich in einer Inschrift Dungis I.[1]), der zur zweiten Dynastie von Ur gehört (c. 3100 v. Chr.); sein Ursprung fällt indes bereits in eine frühere Periode. Derartig war der Ruf seines unter dem Namen E-schid-lam bekannten Tempels und so eng die Verbindung der Gottheit mit diesem ihrem Lieblingssitze, dass Nergal selbst Schid-lam-ta-ud-du-a, d. h. „der Gott, der von E-schid-lam ausgeht", hiess. Mit diesem Beiworte bezeichnet ihn derselbe Dungi in einer seiner Inschriften[2]). Bis in die letzte Periode der assyrisch-babylonischen Geschichte hinab bleibt Nergal in Verbindung mit Kutha, als dessen Gott er stets gilt[3]). Als Sargon II., der König von Assyrien, nach seiner Eroberung des Königreichs Israel (722 v. Chr.) Leute aus Babylon, Kutha, Awa und anderswoher durch die Jordanländer führte, um die Stelle der landesverwiesenen Israeliten einzunehmen, berichtet uns der hebräische Erzähler (2. Kön. 17, 24—35) in interessanter Weise von der anstössigen, fremden Gottesverehrung, welche diese Leute in das Land eingeführt hätten, indem jede Abteilung die Götter ihres Ortes mit sich gebracht habe. Die Leute von Kutha, fügt er Vers 30 hinzu, machten eine Statue des Nergal. Singamil aus der Dynastie, die ihren Sitz zu Erech hatte (ca. 3000 v. Chr.), bezeugt[4]) ebenfalls seine Ergebenheit gegenüber Nergal, indem er sich um Ausbesserung und Erweiterung seines Tempels in Kutha bemüht. Nergals Verehrung beschränkt sich also nicht nur auf die zufällig in Kutha Wohnenden, und so eng der Gott auch mit dem Orte verknüpft ist, so ist doch sein Charakter ein allgemeiner, kein spezieller.

Die volle Form seines Namens scheint Ner-unu-gal gelautet zu haben, wovon Nergal, wie die erwähnte Stelle des Alten Testaments bietet, eine Verkürzung oder eine etwas verderbte Form sein würde. Die drei Bestandteile seines Namens bedeuten „der Mächtige des grossen Wohnsitzes", doch bleibt es wieder eine offene Frage, ob hierin bloss eine Anspielung auf das Wesen des Gottes liegt, wie bei Ea (wenigstens nach einer der oben vorgeschlagenen Deutungen), oder ob es eine ideographische Form des Namens ist. Das Alte Testament beweist jedenfalls, dass der Name etwa wie Nergal ausgesprochen wurde.

1) Wincklers Lesung des Namens als Bau-ukin (Keilinschr. Bibl. III, 1, 80, Anmerkg. 3) ist definitiv aufzugeben.

2) Rawlinson IV, 35, Nr. 2, 1.

3) Vergl. ein Syllabar, das eine Liste von Göttern enthält, bei Rawlinson II, 60, 12. Dungi nennt allerdings den Nergal einmal den „König der rechtmässigen Herrschaft über Schirpurla" (Rawlinson IV, 35, Nr. 2, Z. 2, 3). Die genaue Bedeutung dieses Titels ist nicht klar, keinesfalls aber dürfen wir mit Amiaud (Rec. of the Past, N.S. I, 59) aus ihm folgern, dass Schid-lam-ta-udda mit Ningirsu identisch sei.

4) Vergl. Keilinschriftl. Bibl. III, 1 S. 84.

Jensen neigt auf Grund anderer Zeugnisse zu der Meinung, die Schreibung Ner-unu-gal sei das Ergebnis einer Art Etymologie, welche aus der Bedeutung Nergals als Gott des Totenreichs abgeleitet worden sei[1]). In dieser Eigenschaft erscheint er bereits in der Inschrift Singamils, der ihn „König der Unterwelt" nennt. Der „grosse Wohnsitz" ist also deutlich das Gebiet, über welches Nergal herrscht, und wenn wir zur Kosmogonie der Babylonier kommen[2]), so werden wir finden, dass dieses Beiwort der Unterwelt — „der grosse Wohnsitz" — zu ihrer Vorstellung vom Leben nach dem Tode stimmt. Wenn nun aber Nergal, von einem Heere niederer Dämonen umgeben, als der babylonische Pluto erscheint, so ist doch besonders in den religiösen Texten seine Thätigkeit nicht auf die Herrschaft über die Toten beschränkt. Er stellt die Verkörperung mehrerer Übel dar, die der Menschheit Tod bringen, vornehmlich Seuche und Krieg. Der Tod, der seinen Schritten folgt, ist ein gewaltsamer, und seine vernichtende Macht wirkt mehr auf grosse Massen als auf den Einzelnen. Daher ist eines der gebräuchlichsten Ideogramme für seinen Namen dasjenige, welches „Schwert" bedeutet.

Krieg und Seuche sind in der Vorstellung der Babylonier innig mit einander verbunden. Auch bei anderen Völkern dient das Schwert in ähnlicher Weise als Symbol für die Gottheit, welche die Seuche bringt, oder auch für die des Krieges. Bis zum heutigen Tage ist eine Seuche die gewöhnliche Begleiterscheinung eines Krieges im Orient, oder sie folgt ihm auf dem Fusse nach.

Verschieden von Nin-ib, der ebenfalls ein Kriegsgott ist, versinnbildlicht Nergal spezieller die Zerstörung, welche den Krieg begleitet, nicht den gewaltigen Streiter, der seinen Unterthanen im Kampfe beisteht. Nergal ist wesentlich ein Vernichter, und die verschiedenartigen Beinamen, die er in den religiösen Texten führt, zeigen, dass man ihn unter diesem Gesichtspunkte betrachtete. Er ist zeitweilig der „Gott des Feuers", „der wütende König", „der heftige", „der, welcher verbrennt" und ist zuletzt mit der glühenden Flammenhitze identisch. Oft wird er nur mit diesen Beiwörtern beschrieben, statt dass man ihn bei seinem eigentlichen Namen nennt[3]). Jensen hat in überzeugender Weise gezeigt, dass diese Phase seines Wesens den Ausgangspunkt für eine Darstellung seines Entwickelungsganges bilden müsse. Als die „glühende Flamme" ist Nergal augenscheinlich eine Erscheinungsform der Sonne. Die Babylonier haben, wie Jensen nachweist, die zeitlich verschiedenen Wirkungen und Phasen der Sonne von einander unterschieden, und Nergal ist speziell die heisse Sonne der Mitte des Sommers oder des Mittags, deren Hauptmerkmal ihre vernichtende Gewalt ist.

---

1) Vergl. Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 476—87, der im Laufe seiner Untersuchung die Attribute des Gottes zusammenstellt.

2) Siehe Kapitel XXI und XXV. 3) Siehe Jensen, a. a. O.

Die heisse Sonne Babyloniens, die mit ungestümer Heftigkeit brennt, bringt Seuche und Tod und steht in grimmiger Fehde mit der Menschheit. Von seiner Eigenschaft als todverursachender Gott ist es dann nur ein und dazu durchaus natürlicher Schritt, Nergal zum Herrscher über das Gebiet zu machen, das den von ihm Vernichteten angewiesen ist. Aus dem Entwicklungsgange der babylonischen Theologie erklärt sich die hohe Bedeutung, welche diese letztere Rolle Nergals erhalten hat, die schliesslich seine übrigen Erscheinungsformen derartig verschleierte, dass sie zu der phantastischen Auslegung seines Namens als des „Herrschers des grossen Wohnsitzes der Toten" führte. Unter Berücksichtigung der von uns aufgewiesenen Thatsachen muss man aber nach einer anderen Erklärung dieses Namens suchen, die den Gott mit den Funktionen der Sonne in Beziehung bringt. Und in der That lässt sich der Name in zwei Bestandteile zerlegen, deren ersterer „Führer" oder „Herrscher" und deren zweiter „gross" bedeutet. Eine solche Verbindung wäre eine passende Bezeichnung für die Sonne in ihrer Eigenschaft als eine vernichtende Gewalt.

Jedenfalls stellt aber Nergal nur eine Erscheinungsform des Sonnengottes dar. Der Gott, welcher als die Verkörperung der Sonne par excellence, als die Sonne überhaupt, verehrt ward, war

Schamasch.

Neben dieser Gottheit, die mit einem besonderen, sie als den „Gott des Tages" bezeichnenden Ideogramm geschrieben wird, giebt es keine zweite, deren Verehrung sich einer gleich andauernden Beliebtheit in Babylonien und Assyrien erfreut hätte. Sie beginnt in der ersten Periode babylonischer Geschichte[1]) und reicht ununterbrochen bis zur letzten. Schamasch behält sogar seinen ursprünglichen Charakter fast ohne jegliche Änderung während dieses ganzen langen Zeitraums bei. Trotzdem führt er einen Namen, der „Diener" oder „Untergebener" bedeutet und deutlich die untergeordnete Stellung kennzeichnet, welche er im babylonischen Pantheon einnimmt. Einer der Herrscher aus der Dynastie von Isin[2]) nennt den Sonnengott den „Spross Nannars" — einer der Namen für den Mondgott — und das Gleiche thut der letzte König Babyloniens, Nabonnedos[3]). In Verbindung mit dem Mondgotte hat dieser letztere den Vorrang vor Schamasch[4]), und bei der Aufzählung

1) Die älteste Stelle findet sich in der Inschrift des E-anna-tum (ca. 4200 v. Chr.) der sich „die Ruthe(?) des Schamasch" nennt (De Sarzec, Déc. 3 A, Kol. I, 2—3; 3bis, D¹ Kol. I, 24—25).

2) E-anna-tum (Rawlinson I, 2, Nr. VI, 2, Z. 2).

3) Rawlinson I, 69, Kol. I, 16—17.

4) Z. B. in der Inschrift Rim-Sin's (Rawlinson IV, 35, Nr. 6, Z. 20).

des gesamten Pantheons in den Inschriften der assyrischen[1]) wie der babylonischen[2]) Könige wird dieselbe Reihenfolge eingehalten[3]). Bezeichnend ist auch die paarweise[4]) Aufzählung Anu und Anatum, Bel und Belit, Adad und Ischtar, Sin und Schamasch in der Inschrift des Anubanini, Königs von Lulubi (ca. 3800 v. Chr.). Ein ferneres Zeugnis, das auf den höheren Rang Sins, des Mondgottes, vor der Sonnengottheit in Babylonien hinweist, ist die Berechnung der Zeit nach den Mondphasen. Der Tag beginnt mit dem Abend, nicht mit Sonnenaufgang. Der Mond, der Führer am Sternenhimmel, unter dessen Macht das Geschick der Menschen stand, war es hauptsächlich, der der nächtlichen Sphäre ihre besondere Bedeutung verlieh. Der „Dienst", der sich in Schamaschs Namen ausspricht, scheint also auf seiner abhängigen Stellung gegenüber dem Mondgotte zu beruhen. Abgesehen von dem allgemeinen Zugeständnis einer solchen Beziehung zwischen beiden scheint aber die Schamasch gezollte Verehrung nicht weiter durch den untergeordneten Rang berührt worden zu sein, den er auch in der Folgezeit in dem theoretisch konstruierten Pantheon beibehielt. Weniger als dies bei anderen Göttern der Fall ist, wird er mit einer besonderen Stadt identifiziert, und wir finden daher in der ältesten Periode zwei Hauptorte Südbabyloniens, welche Schamasch als ihren Schirmherrn in Anspruch nehmen: Larsa, der heutige Hügel Senkereh, und Sippar an der Stelle des modernen Abu-Habba. Es ist schwer zu entscheiden, welche von beiden Städten die ältere gewesen ist. Sippar hat im Laufe der Zeit den Ruhm Larsas in Schatten gestellt, doch nennt bereits Lugalzaggisi (ca. 4500 v. Chr.)[5]) dieses die Lieblingsstadt des Sonnengottes, obwohl ein Tempel desselben dort erst in den Inschriften von Herrschern aus der zweiten Dynastie Urs (ca. 3100 v. Chr.) erwähnt wird. Da Ur, wie wir noch sehen werden, dem Mondgotte heilig war, so ist es kaum wahrscheinlich, dass der Schamaschtempel in Larsa von den Herrschern Urs herrührt. Die Könige von Ur würden den Schutz Sins nicht durch Bekundung einer Vorliebe für Schamasch aufs Spiel gesetzt haben. Wenn uns daher Ur-Gur erzählt[6]), er habe dem Schamasch in Larsa einen Tempel „erbaut", so will er damit, wie auch Sin-iddina aus der Dynastie von Larsa bei Anwendung desselben Ausdrucks[7]), nur sagen, er habe das Gebäude erweitert oder verschönert. Dieser Herrscher ist darauf bedacht, an den verschie-

1) Z. B. Rawlinson V, 1, Kol. I, 14.

2) Z. B. Belser, Beitr. z. Assyr. II, 201, Kol. VI, 3.

3) Ganz vereinzelt erscheint Schamasch vor Sin bei Lugalzaggisi (Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 2, Nr. 87, Kol. I, 20), in Zeile 25 steht er dagegen nach diesem. Liegt daher vielleicht an der ersten Stelle ein Versehen vor? Kol. II, 30 wird Ur, also Sins Stadt, vor Larsa, derjenigen Schamaschs, genannt.

4) Recueil de travaux XIV, 101—106. 5) Ib. Kol. II, 33—34.

6) Rawlinson I, 1, Nr. I, 7.

7) Vgl. Delitzsch, Beitr. z. Assyr. I, S. 302 (Z. 6—8).

denen Orten, über die er seine Bauthätigkeit ausdehnt, in jedem einzelnen Falle die Stellung der vornehmsten Gottheiten so zu belassen, wie er sie vorfand. So widmet er in Nippur den Tempeln En-lils[1]) und der Nin-lil[2]) seine Thätigkeit, in Erech[3]) baut er den der Innanna aus. Wenn die Herrscher so ihre Namen mit den verschiedenen heiligen Bauwerken Babyloniens verknüpften, betonten sie damit einerseits die Oberherrschaft, welche sie über das Gebiet ausübten, in dem das Gebäude lag, und andererseits ihre Ergebenheit gegenüber der Gottheit des Ortes, deren Schutz und Gunst sie zu gewinnen suchten. Es steht also der Annahme nichts im Wege, dass bereits zur Zeit Lugalzaggisis der alte Sonnentempel in Larsa bestanden hat.

Der Schamaschtempel zu Sippar reicht ebenfalls in die graue Vorzeit zurück. Nabonnedos erzählt uns[4]), er sei durch Naram-Sin gegründet worden. Sargon hat seinen Namen auf einen Gegenstand gesetzt, den er dem Sonnengotte zu Sippar geweiht hat[5]). Dass eine historische Verbindung zwischen den Tempeln von Larsa und Sippar bestanden hat, kann man aus der Thatsache schliessen, dass der Name der heiligen Gebäude an beiden Orten der nämliche war, nämlich E-barra, d. h. „Haus des Glanzes". Solche Übereinstimmung weist auf Abhängigkeit des einen von dem anderen und auf unmittelbare Übertragung oder Ausbreitung der Verehrung von einem Orte auf den andern; doch wie wir bereits angedeutet haben, haben wir kein sicheres Mittel, zu bestimmen, welcher von beiden Tempeln der ältere gewesen ist. In Anbetracht der allgemeinen Beobachtung, die sich hinsichtlich der Religion der Babylonier machen lässt, dass nämlich Ruhm und Alter Hand in Hand gehen, neigt sich die Entscheidung zu Gunsten Sippars, das der bei weitem berühmtere der beiden Orte geworden ist, eine grössere Beliebtheit beim Volke erlangt und sich seinen Vorrang bis in die Schlusszeit der neubabylonischen Monarchie hinein erhalten hat. Wir werden in einem späteren Kapitel[6]) noch Gelegenheit haben, der Geschichte des Sonnentempels zu Sippar, so weit sie bekannt ist, nachzugehen. Es ist interessant, zu beobachten, dass Nabonnedos, wie er das Ende seiner Macht nahe fühlt, als eines der letzten Rettungsmittel die Wiederherstellung dieses Gebäudes in Angriff nimmt[7]), in der Hoffnung, er werde sich durch solche nochmalige Hinwendung zu dem mächtigen Schamasch auch dessen Schutz neben dem Marduks, des Haupts des späteren babylonischen Pantheons, sichern.

---

1) Rawlinson I, 1, Nr. I, 9.
2) Rawlinson I, 1, Nr. I, 8.
3) Rawlinson I, Nr. I, 6.
4) Rawlinson V, 64, Kol. II, 57; vergl. auch Keilinschr. Bibl. III, 2, S. 106.
5) Vielleicht der Knauf eines Szepters (Proc. Soc. Bibl. Arch. VIII, 68.)
6) Kapitel XXVI.
7) Rawlinson V, 64, II 47—III 21; Rawlinson V, 65 ist ganz besonders diesem Unternehmen gewidmet.

In Ur selbst ward Schamasch frühzeitig neben dem Mondgotte verehrt. En-anna-tum, König von Isin[1]) (ca. 2800 v. Chr.), berichtet von zwei Tempeln, die er ihm an jenem Orte errichtet habe, und auf ein drittes Bauwerk in Ur, das zugleich dem Mondgotte Nannar wie dem Schamasch geweiht war, weist ein König der Dynastie von Larsa, Rim-Sin[2]) (ca. 2300 v. Chr.) hin. Die Titel, welche die frühen Herrscher dem Schamasch geben, sind deutlich genug, um erkennen zu lassen, in welchem Verhältnisse er zu seinen Verehrern stand, und welcher Art die Vorstellungen waren, die man sich von ihm gebildet hatte. Er ist abwechselnd der König und der Hirte. Da sich die Könige selbst Hirten nannten, so drückt sich in dieser Bezeichnung nicht etwa eine besondere Zärtlichkeit aus. In den Zauberformeln[3]) wird Schamasch häufig angerufen, entweder allein oder zusammen mit einer ganzen Schar von Geistern und Gottheiten. Man fleht ihn an, dem Kranken das Leben zu geben. Ihm wird der Leib eines von Krankheit Befallenen anvertraut. Als Gott des Lichts wird er passend angerufen, „Finsternis" aus dem Hause zu bannen, und Finsternis ist gleichbedeutend mit Unglück. Ganz besonders wendet man sich aber an ihn in seiner Eigenschaft als „König des Gerichts". Es geht hieraus hervor, dass in Schamasch das wohlthätige Wirken der Sonne in Erscheinung trat. Man jubelt ihm als dem Gotte zu, der allen Dingen Licht spendet, von dessen Gunst das Gedeihen der Felder und das Wohlbefinden der Menschen abhängt. Er schafft das Licht und wahrt der Menschheit dessen Segnungen. Seine Gunst bewirkt Ordnung und Beständigkeit, sein Zorn bringt dem Staate wie dem Einzelnen Verderben und Untergang. Am besten aber wird seine Machtsphäre vielleicht mit dem Titel „Richter" ausgedrückt, welcher in den zahlreichen ihm zu Ehren gedichteten Hymnen[4]) der beliebteste ist. Er wird auf einem Throne im Gerichtssaale sitzend dargestellt, wo er die Bittgesuche der Menschen entgegennimmt und die Geschicke entscheidet, je nach dem er seine Gunst bezeugt oder sie entzieht. Er löst die Fesseln des Gefangenen, gewährt dem Kranken Heilung und giebt sogar dem Toten das Leben wieder. Andererseits setzt er der Bosheit Schranken und vernichtet Feinde. Er macht den Schwachen stark und hindert den Starken, den Schwachen zu unterdrücken. Da er als Richter und noch dazu als oberster Richter der Welt galt, so verknüpfte sich naturgemäss mit ihm der Begriff der Gerechtigkeit. Sein Licht ward sinnbildlich für Rechtschaffenheit, das Fehlen desselben, die Finsternis, galt als Gottlosigkeit. Menschen wie Götter schauen sehnsüchtig nach seinem Lichte aus. Er ist ebenso der Führer der Götter wie der Herrscher der Menschen.

---

1) Rawlinson I, 2, Nr. VI, 2.
2) Rawlinson IV, 35, Nr. 6, I, 20—23.
3) Vergl. Kap. XVI.
4) Z. B. Rawlinson IV, 28, Nr. 1 Obv. Z. 2.

Zwar finden sich in den bis jetzt bekannten historischen Texten keine unmittelbaren Anzeichen dafür, dass diese Idee des Sonnengottes in allen ihren Einzelheiten bereits vor den Tagen Hammurabis bestanden habe, doch haben wir alle Ursache, anzunehmen, dass dies der Fall war, umsomehr als eine solche religiöse Vorstellung nicht über den Rahmen dessen hinausgeht, was wir bei anderen Göttern dieser Periode angetroffen haben. Dazu deutet nichts in ihr irgendwie darauf hin, dass sie erst den veränderten politischen Zuständen entsprungen sei, die mit der Einigung der Staaten unter Hammurabi eintraten. So lange sich das Alter der religiösen Texte noch nicht bestimmen lässt, ist allerdings einer in den historischen nicht belegten Auffassung gegenüber zunächst einige Vorsicht geboten.

Die gewöhnliche ideographische Bezeichnung des Sonnengottes in den alten historischen Texten, die sich dann auch häufig in den jüngeren, sowie in der religiösen Litteratur findet, kennzeichnet ihn als den „Gott des Tages". Die Lesung des Zeichens für „Tag" lautet Utu, und da es einen babylonischen Verbalstamm *atû* mit der Bedeutung „sehen" giebt, so liegt die Vermutung nahe, Utu sei als eine Ableitung von diesem Stamme thatsächlich einer der Namen des Sonnengottes gewesen. Diese Vermutung erhält nun eine Stütze in dem Zeugnisse eines Syllabars, das unter den Namen des Sonnengottes ausdrücklich Schamasch, Utu, sowie noch einen dritten, Amna, erwähnt, der sich bisher noch in keinem Keilinschrifttexte hat auffinden lassen[1]). Das Zeichen für „Tag" kann aber auch *bar* gelesen werden (wahrscheinlich infolge einer Verwechselung mit einem anderen ihm sehr ähnlichen und auch wohl sonst nahe stehenden Zeichen)[2]), und auf diese Lesung weist die regelmässige Schreibung des Namens des Schamaschtempels zu Larsa und Sippar, E-bar-ra[3]), hin. Der Verbalstamm *bar* bedeutet „leuchten, schimmern", die Bezeichnung dieses Tempels als „das strahlende Haus" passt daher vortrefflich für einen dem Sonnenkult geweihten Ort. Amiaud neigte der Ansicht zu, Babbar, eine Reduplikation von *bar*[4]), sei ebenfalls ein Name des Sonnengottes. Indes mangelt hierfür der Beweis, besonders da die Form *babbar* selbst bisher noch nicht aufgefunden ist. Wir müssen uns daher damit begnügen, die Möglichkeit zuzugeben, dass der Sonnengott ausser Utu und Amna auch Bar (weniger wahrscheinlich Babbar), „der Strahlende", geheissen hat. Endlich scheint noch

---

1) Rawlinson V, 37, Kol. I, 39—41.

2) Vergl. z. B. Rawlinson IV, 35, Nr. 6, Z. 11, wo dieses andere Zeichen gebraucht ist.

3) Das phonetische Komplement *ra* ist als Schlüssel für die Lesung *bar* hinzugefügt.

4) Barbar = Babbar „glänzend" in Syllabaren als gleichbedeutend mit *pisu* „weiss".

Malik („Herrscher") eine alte, wenn schon nicht sehr gebräuchliche Bezeichnung des Sonnengottes gewesen zu sein[1]).

Man wird sich erinnern, dass wir bereits andere Fälle angeführt haben, in denen derselbe Gott unter verschiedenen Namen vorkommt. Die natürlichste Erklärung dieser auffallenden Erscheinung ist die, dass die Verschiedenheit den mannigfachen Orten entspricht, an denen ein Gott verehrt ward. Die Gleichsetzung wäre dann erst eingetreten, als die Vereinigung der anfänglich getrennten babylonischen Staaten erfolgt war. Eine solche Vereinigung musste einen wichtigen Faktor bei der Systematisierung des Pantheons abgeben. Nachdem man einmal anerkannt hatte, dass die verschiedenen Namen in Wahrheit nur eine und dieselbe Gottheit darstellten, konnte es nicht lange währen, bis der an der hervorragendsten Kultstätte gebräuchliche Name die übrigen verdrängte oder zu blossen Beiwörtern herabsetzte.

Â.

Eine Gemahlin des Sonnengottes, die häufig neben ihm in den Zauberformeln erscheint, ist Â[2]). Vorzugsweise ist es der Schamasch von Sippar, dem sie beigesellt wird. Sie ist einfach „die Geliebte" der Sonnengottheit, ohne besondere Eigenart. In den historischen Texten spielt sie eine ganz untergeordnete Rolle, und während des Zeitraums, mit dem wir uns hier beschäftigen, wird sie nur einmal von einem nordbabylonischen Herrscher, Ma-an-isch-tu-su (ca. 3850 v. Chr.), erwähnt[3]), der ihr etwas weiht. Die Lesung des Ideogramms Â oder Nin-Â (d. h. „Gebieterin Â") ist ganz zweifelhaft. Man hat dafür vermutungsweise Malkatu („Herrin" oder „Königin") vorgeschlagen[4]). Lehmann liest (Keilinschr. Bibl. III, 1, 202) A-ja, jedoch ohne hinreichenden Grund. Jedenfalls bedeutet Â „Herrin" und Nin-Â bezeichnet die Göttin schlechthin als die Gebieterin, Herrin oder Königin. Es ist wahrscheinlich, dass Â ursprünglich eine unabhängige Gottheit und zwar ein lokaler Name des Sonnengottes gewesen ist. In Eigennamen kommt es als ein Titel Schamaschs vor. Anstatt nun aber mit Schamasch identisch zu werden, entartete Â zu einem blassen Abbilde desselben, und dies kam in dem Verhältnis einer Gemahlin zum Ausdruck. Es kann dies eine Folge der Verbindung Schamaschs mit dem Orte gewesen sein, an dem Â verehrt ward. Wenn,

1) Siehe Kapitel X. Einem gewissen Schum-Malik begegnen wir zur Zeit Sargons (Revue d'Assyriologie IV 3).

2) Oder Ai. Vergl. Hommel, Journal of Transactions of Victoria Institute XXVIII, 35—36.

3) Siehe Keilinschr. Bibl. III, 1, 100. Die Lesung des Namens ist unsicher, vergl. Radau, Early Bab. History 127.

4) Auf Grund von Rawlinson II, 57, 10. Vergl. Schrader, Zeitschr. f. Assyr. III, 358 folg.

wie es wahrscheinlich ist, unweit Sippars eine andere Stadt auf dem entgegengesetzten Euphratufer gelegen hat, die einen Vorort zu ihm bildete (wie Borsippa zu Babylon), so ist vielleicht die Schlussfolgerung erlaubt, dass Â ursprünglich die Sonnengottheit gewesen sei, welche an diesem, später Sippar einverleibten Orte verehrt wurde[1]). Eine solche Verschmelzung zweier ursprünglich männlicher Gottheiten in ein Verhältnis von Mann und Weib mag uns seltsam vorkommen, sie erklärt sich aber durch den Mangel scharfer Scheidung zwischen männlich und weiblich in den ältesten Formen der semitischen Religionen. In der alten Keilinschrift wird das gleiche Zeichen für die Begriffe „Gebieter" und „Gebieterin" verwendet, wenn es sich um Gottheiten handelt. Ischtar erscheint bei den Semiten sowohl als männliche wie als weibliche Gottheit[2]). Das Geschlecht war ursprünglich nur eine Frage der Kraft. Der stärkere Gott ward als männlich, der schwächere als weiblich gedacht.

Nannar und Sin.

Nannar ist eine reduplizierte Form mit Assimilation des ersten r zu n (Nar-nar = Nannar) und bedeutet „Einen, der Licht schafft". Unter diesem Namen[3]) ward der Mondgott in Ur verehrt, der berühmtesten und wohl auch ältesten aller Städte, über die er herrschte. Gern wird er einfach als Gott der Stadt Ur bezeichnet, und diese Verbindung Nannars mit Ur geht derjenigen Schamaschs mit Sippar parallel — nicht als ob des Mondgottes Machtbereich oder Verehrung auf diesen Ort beschränkt gewesen wäre, aber seine dortige Verehrung überstrahlte alle anderweitigen, und sein Ruhm wie seine Bedeutung in Ur führten zur Verdunkelung der Verehrung des Mondes dort, wo man ihm sonst noch solche zollte.

Welche weiteren Ursachen die Wahl des Mondgottes zum Schirmherrn Urs bewirkt haben, vermögen wir nicht zu bestimmen. Sie hängt aber offenbar mit der vorhin erwähnten Thatsache zusammen, dass die Babylonier dem Monde vor der Sonne den Vorrang gaben. Die letztere wird ausdrücklich „Spross des Herrn des glänzenden Anfangs", d. h. des Mondgottes, genannt (Delitzsch, Assyr. Handw. 234a). Da der Mond infolge der Regelmässigkeit seines ständigen Wechsels den Menschen weit mehr wie die Sonne als Führer dient, so brachte man ihn

1) Betreffs Sippars vergl. Sayce, Hibbert Lectures, 168—169, der in der alttestamentlichen Form Sepharvayim eine Spur dieses doppelten Sippar findet. Dr. Ward's Vermutung betreffs Anbars, dass dieses nämlich das zweite Sippar sei, ist jedenfalls irrig.

2) Männlich in Südarabien. Vergl. W. Robertson Smith, The Religion of the Semites, I, 59 und Barton, Semitic Origins 181—183.

3) Siehe Rawlinson IV, 9, Z. 3—4. Auch die Form Na-nir kommt vor (Rawlinson III, 7, Kol. I, 2).

in dem religiösen Systeme sowohl mit den Kräften des Himmels wie mit denen der Erde in Verbindung. In Rücksicht auf seine Stellung am Himmel heisst Nannar die „Färse Anus“. Anu war, wie man sich erinnern wird, der Gott des Himmels (auch der Himmel selbst), und „Färse“ [1]) steht hier übertragen für „Sprössling“. Das Bild rührt wahrscheinlich von dem „Horne“ her, dass der Mond in einem bestimmten Stadium darstellt. Dieses „Horn“ bildet seine Krone und so wird er häufig auf Siegelzylindern mit einer Mondsichel über dem Kopfe dargestellt, dazu trägt er einen lang herabwallenden Bart, der als lapislazulifarbig beschrieben wird. Häufig führt er den Titel „Herr der Krone“ [2]). Andererseits ward der Mond infolge seines Einflusses auf die Erde, insofern er nach den Beobachtungen der Alten Ebbe und Flut regelte, von den Babyloniern mit der Berechnung der Zeit in Verbindung gebracht. Auf Grund dieser Beziehung zu der „unteren Welt“ galt er, wie es scheint, auch als Erstgeborener Bels. Seinem Heiligtume zu Ur haben alle Herrscher des Ortes ihre Ergebenheit bezeugt. So berichten unter anderen Ur-Gur [3]), Nur-Adad [4]), Sin-iddina [5]) und Kudur-Mabuk [6]) von Verschönerungen des Tempels, wobei jeder einzelne sich den Namen „Erbauer“ beilegt und sich dessen rühmt. So eng war die Stadt mit der Gottheit verknüpft, dass die letztere häufig nur als der Gott von Ur, die erstere kurz als die Stadt Nannars bezeichnet wird. Doch auch Gudea [7]) schliesst Nannar in sein Pantheon ein, ein Beweiss dafür, dass der Kult des Gottes sich nicht nur innerhalb lokaler Grenzen gehalten hat.

Die gewöhnliche Bezeichnung des Mondgottes war jedoch En-zu („der weise Herr“), bis dann im Verlaufe der Zeit Sin, dessen Bedeutung wir nicht kennen, sein alleiniger Name ward [8]). Bereits Lugalzaggisi [9]) nennt En-zu unter seinen Schutzgöttern und bezeichnet sich als dessen erhabenen Diener, während er bei E-anna-tum unter den Gottheiten erscheint, bei denen dieser und die Gischbaniten einander Treue schwören [10]). Neben Ur ist Harran (oder Haran) durch seine Mondverehrung am berühmtesten, und es wäre daher möglich, dass der Name Sin ursprünglich an Harran anzuknüpfen sei, von wo er später auf den Mondgott der Stadt Ur übertragen wäre. Die Tradition über die Wanderungen der alten Hebräer knüpft, wie wir jetzt wissen, an politische Bewegungen

1) Auch in der rabbinischen Litteratur wird der Mond mit einer Färse verglichen (Talmud Babli Rosch-haschana 22 b).

2) Ein von Winckler (Keilschrifttexte II, 9, Z. 12) veröffentlichter Text erwähnt zwei Kronen des Mondgottes. Vergl. auch Winckler, Altor. Forsch. I, 92.

3) Z. B. Rawlinson I, 1, Nr. I, 3—5. 4) Rawlinson I, 2, Nr. IV.

5) Rawlinson I, 5, Nr. XX, Z. 20—30. 6) Rawlinson I, 2, Nr. III.

7) Zyl. A., Kol. XIX, 16. 8) Vgl. Rawlinson V, 37, Kol. I, 42.

9) Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 2, Nr. 87, Kol. I, 21—22. Dass der König hier den Mondgott von Ur im Auge hat, geht aus der späteren Erwähnung Urs hervor (Kol. II, 30).

10) De Sarzec. Déc. 4 B, Kol. VI.

an. Abraham zog von Ur oder Ur-Kasdim (d. h. „Chaldäisch Ur") nordwärts nach Harran (1. Mos. 12, 31), das infolge seiner Lage zeitweilig eine Stadt von Wichtigkeit ward. Diese Verbindung Urs mit Harran lässt auf historische Beziehungen irgend welcher Art zwischen beiden Orten schliessen. Es ist daher nicht zufällig, dass die Schutzgottheit beider dieselbe war. Da bislang noch keine Ausgrabungen in Harran vorgenommen worden sind, so bleiben wir für die Kenntnis seiner Geschichte nur auf gelegentliche Bemerkungen angewiesen. Diese zeigen aber deutlich, dass der Ort einen langen Zeitraum hindurch seinen heiligen Charakter beständig gewahrt hat. Der alte Tempel daselbst gehörte zu den vielen, welche Nabonnedos'[1]) religiösen Eifer anspornten, und schon vor ihm finden wir mehrere assyrische Könige mit seiner Verschönerung und Wiederherstellung beschäftigt. Ein interessanter Hinweis auf Harran, der von dessen alter Würde Zeugnis giebt, findet sich in den Inschriften Sargons II. von Assyrien (722—706 v. Chr.), welcher unter seinen Ansprüchen auf die Gunst der Götter auch den aufzählt, dass er die in Tributfreiheit bestehenden[2]) Privilegien der Bewohner dieser Stadt wiederhergestellt habe, womit er augenscheinlich sagen will, er habe darauf hingewirkt, dem Orte seine alte Würde wieder zu verleihen. Merkwürdig übrigens, dass der Name Sins im Berge Sinai, in der Wüste Sin, wie auch in einer Inschrift Südarabiens vorkommt. Sollte darin nicht ein weiteres Zeugnis für die Verbindung Harrans mit Sin liegen, zumal der Zug der Hebräer nach dem Westen von Harran seinen Ausgang genommen hat? Es wäre nicht zu verwundern, wenn die Verehrung Sins gelegentlich der Wanderungen, welche die Hebräer oder noch ältere „kanaanäische" Wanderer westwärts führten, nach Arabien übertragen wäre[3]).

So wichtig nun auch Ur und Harran als heilige Städte sind, so behalten sie doch nach den Tagen Hammurabis keine politische Bedeutung mehr. Die Verschmelzung Nannars mit Sin und das fast ausschliessliche Vorkommen des letzteren in später Zeit deutet nicht notwendig auf einen überwiegenden Einfluss Harrans über Ur, mag aber dem grösseren Ruhme zuzuschreiben sein, den es als Ziel frommer Pilgerfahrten erlangt hatte. Die Lage Harrans — der Name bedeutet „Strasse" — an der grossen Strasse nach dem Westen muss hierzu viel beigetragen haben. Wie dem aber auch sein mag, Sin und Nannar sind während des auf Hammurabi folgenden Zeitraumes durchaus gleichbedeutend wie Utu und Schamasch. Die Attribute des einen werden so völlig auf den andern übertragen, dass eine Scheidung beider nicht länger möglich ist.

1) Rawlinson V, 64, Kol. I, 8, II, 46.

2) Annalen, Saal Nr. XIV, 5 folg. (ed. Winckler).

3) Dass der Name Sins durch die „arabische" Dynastie nach Mesopotamien (vergl. oben S. 37—38) gelangt sei, ist im Lichte neuerer Funde wenig wahrscheinlich, wenn nicht sogar unmöglich.

Der Mondgott von Ur wird, wie wir gesehen haben, gewöhnlich als „Gott des Distrikts Ur“ bezeichnet, während die Ideogramme für Sin darauf hindeuten, dass man ihn als „Herrn der Weisheit“ ansah. Wenn nun auch die Begriffe Weisheit und Licht einander nicht fern stehen, so gilt Sin doch vorzugsweise als der „Erleuchter“. Zweifelsohne machte in dieser Beziehung das Übergewicht Eas, der die Verkörperung der Weisheit par excellence war, eine zweite Gottheit mit derselben Eigenschaft überflüssig. Dementsprechend wird Sin in der Folgezeit als Gott des Lichts in der babylonischen Religion verehrt, und wenn er in den historischen Texten und Hymnen erscheint, so liegt der Nachdruck eben auf dieser Seite seines Wesens. Sein Licht verrät die Fallen, welche die bösen, während der Nacht thätigen Geister legen[1]). In späterer Zeit ward augenscheinlich unter assyrischem Einfluss die Berechnung der Zeit dahin abgeändert, dass man den Tag mit Sonnenaufgang statt mit Beginn der Nacht anfangen liess. Dies führte zugleich mit der Anpassung des Mondzyklus an den Lauf der Sonne zu einer teilweisen Änderung der früheren Verhältnisse und verlieh dem Schamasch eine etwas höhere Bedeutung. Infolge dessen ist die Stellung Sins in den jüngeren Hymnen nicht mehr so hervorragend wie in den älteren.

Die Orakel der assyrischen Könige wenden sich an Schamasch, nicht an Sin. Auch ist der persönliche Faktor, wenn man sich so ausdrücken darf, bei Sin nicht so ausgeprägt wie bei manchen anderen Göttern. Sein Wesen liegt in einer allgemeineren Sphäre. Er ist hoch erhaben, keiner ist ihm gleich, und die Geister sind seinem Willen unterthan. Doch Worte zärtlicher Liebe sind ihm gegenüber selten, und auch mythologisch macht man nur verhältnismässig wenig aus ihm. Er ist stark und ist heilig. Er wird angerufen, den Übelthäter mit Aussatz wie mit einem Gewande zu bekleiden. In einem seiner Würde entsprechenden Kleide schreitet er stolz einher. Ohne ihn, so lesen wir, wird keine Stadt gegründet, erlangt kein Land seinen einstigen Glanz wieder. Sin heisst der Vater der Götter, doch mehr in bildlichem als in wirklichem Sinne. Das einzige seiner Kinder, das in der jungen Entwickelung der babylonischen Gottesverehrung eine bedeutsame Stellung einnimmt, ist seine Tochter Ischtar. Auf sie scheinen einige Züge übertragen zu sein, die eigentlich Sin angehören, und die hervorragende Bedeutung ihres Kults kann mit als Erklärung für die verhältnismässig untergeordnete Stellung dienen, die jener im Laufe der Zeit zugewiesen erhalten hat. Jedenfalls ist Sin eher ein Typus aus einer früheren Periode der babylonischen Religion als aus der späteren Zeit.

Die Gemahlin Nannars wird unter dem Namen Nin-Urum, d. h. „Herrin von Ur“, von Dungi I. erwähnt, der ihr einen Tempel Kar-zida („Lebensburg“) in Ur weiht[2]).

---

1) Siehe Kap. XVI. 2) Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 1, Nr. 16.

Innanna.

Wir haben bereits wiederholentlich auf die untergeordnete Stellung hingewiesen, welche die weiblichen Gottheiten im babylonischen Pantheon einnehmen. Es zeigt sich dies nicht blos in dem „schattenhaften" Wesen der Göttergemahlinnen, sondern auch in der Art und Weise, in der Göttinnen, die ursprünglich von einander verschieden waren und ohne männlichen Genossen ihr Dasein führten, gewissermassen ihre Individualität einbüssen und nun zu eben so vielen Formen einer und derselben Gottheit werden. Sobald die Götter des babylonischen Pantheons in ein System eingereiht werden, macht sich nämlich das Bestreben deutlich bemerkbar, nur eine Gottheit als Vertreterin des Prinzips der Zeugung, eine „grosse Mutter" anzuerkennen, die je nach den politischen und sozialen, während der verschiedenen Epochen in Babylonien und Assyrien vorherrschenden Verhältnissen mit wechselnden Charakterzügen ausgestattet ward. In der ersten Periode, mit welcher wir es hier zu thun haben, können wir mindestens noch zwei Göttinnen unterscheiden, die späterhin in diese eine grosse Göttin aufgegangen sind. Es sind dies Innanna[1]) und Ninâ.

Die Verehrung der Göttin Innanna hat ihren Mittelpunkt in den Gebieten von Schirpurla und Erech. Ur-Bau[2]) (ca. 3500 v. Chr.), der sie als die „ruhmvolle und erhabene" anredet, baut ihr zu Ehren in Gischgalla einen Tempel, und Gudea erwähnt einen solchen zu Girsu[3]), der unter dem Namen E-anna (d. h. „himmlisches Haus") bekannt war. Für Gudea[4]) gilt Innanna als „die Herrin der Welt" und als die „Herrin der Schlacht"[5]). Ein viel älterer Herrscher Schirpurlas, E-anna-tum (ca. 4200 v. Chr.), erklärt, von Innanna auf den Thron „berufen" zu sein[6]). Sie wird neben Nin-khar-sag genannt. Wir befinden uns noch in der Periode, in der örtliche Beziehungen einen sicheren Massstab für die Popularität einer Gottheit liefern, und wo zwar die mit Göttern wichtiger Hauptorte in Verbindung gebrachten Göttinnen noch selbstständig erscheinen, aber doch schon das Bestreben herrscht, die Gemahlin einfach als „die Göttin" zu bezeichnen und auf alle die Züge zu übertragen, welche einst einer allein angehörten. In der Folgezeit wächst dann die Schwierigkeit, die verschiedenen lokalen „Göttinnen" auseinander zu halten. Sogar die Namen werden untereinander ausgetauscht, und da diese Göttinnen im Grunde sämtlich das gleiche Prinzip

---

1) Vergl. Jensens Bemerkungen, Keilinschriftl. Bibl. III, 1, 20 Anm. 4, der die Lesung Ninni als möglich anführt.

2) De Sarzec, Déc., Pl. 7, Kol. IV, 8.

3) Inschrift C, Kol. III, 12.

4) Inschrift B, Kol. VIII, 61.

5) Siehe Keilinschriftl. Bibl. III, 1, S. 81.

6) Galet A, Kol. II, 4—5; V 26—VI 3 (veröffentlicht in der Revue d'Assyr. IV, Nr. 1, S. 35 folg.); de Sarzec, Déc. 31, Nr. 2, Kol. II, 4—5.

der Fortpflanzung und Fruchtbarkeit darstellten, so flossen sie ganz naturgemäss bei der Einigung der babylonischen Staaten zu einer grossen Muttergöttin zusammen.

Noch weiter rückwärts können wir den Kult der Hauptgöttin von Erech verfolgen, die in späterer Zeit gewöhnlich Nanâ oder Ischtar heisst, während ihr Name in den Inschriften der ältesten Periode genau so wie der der Beschützerin Schirpurlas geschrieben wird. Dass Lugalzaggisi, der König von Erech, der Innanna, der Göttin seiner Stadt, zugethan ist[1]), ist natürlich, nur bleibt es dabei auffällig, dass in seiner Inschrift die Göttin Nidaba eine viel hervorragendere Stellung einnimmt. Innannas Tempel in Erech erwähnt zuerst Ur-Gur[2]) aus der zweiten Dynastie von Ur. Er wird dann von Dungi[3]), dem Nachfolger Ur-Gurs, wieder hergestellt und erweitert, und die Göttin erscheint so völlig eins mit ihrem Tempel E-anna (worin auch wieder eine Anspielung auf ihren Namen liegt), dass sie allgemein als dessen Gebieterin gilt.

Der Ruhm dieses Tempels überdauert die politische Bedeutung des Ortes, er ist noch in den späten Tagen des assyrischen Reichs ein Gegenstand der liebevollen Fürsorge der Könige. Innanna scheint auch in Ur einen Tempel gehabt zu haben, auf den spätere Herrscher Larsas, Kudur-Mabuk und Rim-Sin[4]), hinweisen, während die Könige der Isin-Dynastie, Ur-Ninib[5]), Libit-Anunit[6]), Bur-Sin[7]) und Ischme-Dagan[8]), ebenfalls der Göttin von Erech ihre Zuneigung kund thun.

Die Mitglieder der Dynastie von Isin rühmen sich ihrer Oberherrschaft über Erech und erscheinen daher naturgemäss als besondere Verehrer der Innanna oder Nanâ, deren erwählte „Genossen" sie sich nennen, also gewissermassen in Gemeinschaft mit ihr das Szepter führend. Bereits zu dieser Zeit wird Innanna mit dem Mondgotte in Verbindung gebracht, indem Kudur-Mabuk sie die Tochter Sins nennt. Die Beziehung deutet in diesem Falle erstens auf die Vorherrschaft hin, welche Ur ausübte und sodann auf eine Ähnlichkeit in den Zügen der beiden Gottheiten. In der voll entwickelten Kosmologie erscheint Innanna als der Planet Venus, dessen verschiedene Auffassung als Morgen- oder Abendstern eine Vergleichung mit den Phasen des Mondes nahe legte.

Venus diente dem Menschen gleichwie der Mond als ein Führer, dabei fand aber ihre geringere Grösse und Bedeutung diesem gegenüber einen naturgemässen Ausdruck in dem Bilde von Vater und Tochter. In gewissem Sinne waren alle gleichzeitig und am gleichen Orte wie der Mond sichtbaren Planeten dessen Kinder. Sin heisst daher passend der

1) Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 2, Nr. 87, Kol. I, 25.
2) Rawlinson I, 1, Nr. I, 6.
3) Rawlinson I, 2, Nr. II, 3.
4) Vergl. Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 94, 98.
5) Rawlinson IV, 35, Nr. 5, Z. 12.
6) Rawlinson I, 5, Nr. XVIII.
7) Hilprecht, a. a. O. I, 1, Nr. 19, Z. 10.
8) Rawlinson I, 2, Nr. V (1 und 2).

Vater der Götter, wie Anu, die Personification des Himmels selbst, als der erhabene Vater Sins und Schamaschs sowie aller Himmelskörper gilt. Man muss an die bildliche Verwendung des Begriffs „Vater“ für „Quelle“ im orientalischen Sprachgebrauche denken, um diese Beziehungen zwischen den Göttern richtig zu verstehen.

Dieselbe Göttin führt weiter noch den Namen Anunit. Dieser scheint der nordbabylonischen Stadt Agade eigen gewesen zu sein und bringt ihre Abstammung von Anu, dem Himmelsgotte, zum Ausdruck. Ihrem unter dem Namen E-ul-masch bekannten Tempel in Agade bezeugt Sargon seine Verehrung[1]) und dieser Herrscher stellt sie neben Bel und Schamasch[2]), also als Glied der ältesten in den babylonischen Inschriften erwähnten Göttertrias.

Ja, bis über die Grenzen des eigentlichen Babyloniens hinaus wurde Innanna verehrt. Ein König, dessen Name vermutlich Lasirab[3]) lautet und der über das Land Guti regierte, fordert Innanna nebst Sin auf, denjenigen zu bestrafen, der seine Gedenktafel entweihen werde, während Anu-banini, der König von Lulubi[4]), sein Bildnis neben der Statue der Göttin im Gebirge Padir aufstellt. Da diese Herrscher zur Zeit Sargons oder noch etwas früher regiert haben, so scheint Innanna in der That bereits während der ältesten Periode eine allgemeine Bezeichnung der Hauptgöttin gewesen zu sein, deren Kult sich an keinen besonderen Ort mehr knüpfte.

Ninâ.

Eine Göttin, die zwar das Schicksal ihrer Schwestergottheiten teilt und ebenfalls durch Ischtar in Schatten gestellt worden ist, trotzdem aber eine besondere Behandlung verdient, ist Ninâ, wie ihr Name einer ansprechenden Vermutung zufolge zu lesen sein wird. Das zusammengesetzte Ideogramm, welches die Göttin bezeichnet, bedeutet „Haus des Fisches“. Das Wort „Haus“ wird bei den Semiten in übertragenem Sinne gebraucht, um den Begriff des Besitzens oder Beherbergens auszudrücken. Auf eine Ansiedelung bezogen, würde das Ideogramm also „Fischstadt“ bedeuten. Mit dem gleichen Ideogramme wird in den Keilschrifttexten auch die berühmte Hauptstadt Assyriens, Niniveh, geschrieben. Da nun daneben die phonetische Lesung „Ni-na-a“ vorkommt, so ist der Schluss durchaus berechtigt, dass dieses auch die richtige Aussprache des Namens der Göttin sein wird. Natürlich kann, wenn die

1) Vergl. Revue d'Assyr. IV, Nr. 3, Pl. V, Nr. 13; Radau, Early Bab. History 160 Anm. 1.

2) Hilprecht, a. a. O. I, 1, Nr. 1, 15—19.

3) Winckler, Zeitschr. f. Assyr. IV, 406. Vergl. Hilprecht, a. a. O. I, 1, S. 13—14, und für die Lage von Guti, Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 233—237.

4) Scheil, Recueil de traveaux XIV, 101—106. Vergl. Radau, Early Bab. History 176—178.

Göttin einen mit einer Stadt gleichlautenden Namen trägt, in den babylonischen Inschriften nicht die assyrische Stadt, sondern nur irgend ein anderer Ort desselben Namens gemeint sein. Ein solcher kommt nun in den Inschriften Gudeas thatsächlich vor. Er erscheint hier als Name einer der drei Orte, die sich mit Schirpula zu der grossen Hauptstadt, welche dann diesen letzteren Namen trägt, vereinigten.

Jensen[1]) hat auf eine Stelle in einer von Gudeas Inschriften hingewiesen, an der die Göttin in unmittelbare Beziehung zu dieser Stadt gebracht wird, so dass es scheint, als sei Ninâ die Schutzherrin Ninâs gewesen, wie Nin-girsu der Schirmer von Girsu war. Abgesehen hiervon finden wir die Erwähnung der Göttin auf die Herrscher Schirpulas beschränkt. Für Gudea[2]) und Dungi I.[3]) ist sie die Herrin der Schreibkunst, andere Herrscher von Schirpurla, wie En-anna-tum II.[4]) und Ur-Bau[5]), erklären sich als ihre Auserwählten; auch Entemena ist ihr überaus zugethan und widmet ihr nebst dem Nin-girsu die von ihm hergestellten Kanäle[6]). Es heisst ferner von ihr, dass sie den Gudea besonders begünstigt habe[7]). Sie bestimmt die Geschicke. Der uralte König Ur-Ninâ verleibt seinem Namen den der Göttin ein und widmet sich der Erweiterung ihres Tempels. Eifrig in ihrem Dienste, errichtet er ihr mehrere Statuen in ihrem Heiligtume[8]). Nach der Art und Weise, in der sie besonders in den Inschriften des Ur-Ninâ und Entemena mit Ningirsu in Verbindung gebracht wird, dem sie seinen Tempel E-ninnu schützen hilft und mit dem sie sich vereint, Gudea das Scepter zu verleihen, möchte man vermuten, dass die Städte Girsu und Ninâ miteinander verschmolzen waren, ehe sie in Schirpula aufgingen, so dass Gott und Göttin zu einander in ein Verhältnis von Bruder und Schwester traten. So stellt in der That Gudea das Verhältnis zwischen beiden gelegentlich eines Traumes dar, um dessen Deutung er die Göttin Ninâ anfleht[9]). Da der Name Innanna mit Gischgalla und Girsu verknüpft ist, so dürfen wir wohl annehmen, dass man vor der Verschmelzung von Girsu und Ninâ die beiden Göttinnen Innanna und Ninâ ebenso scharf auseinander gehalten haben wird. Nach ihrer Vereinigung behielt dann Ninâ für das Gebiet von Schirpurla den Vorrang, während der Name Innanna zur Bezeichnung einer Hauptgöttin par excellence verallgemeinert ward.

Was die Verknüpfung der babylonischen Ninâ mit der spätassyrischen

---

1) Keilinschr. Bibl. III, 1, 72 Anm. 3. Einige Gelehrte, wie Hommel (Gesch. d. alt. Morgenlandes, 68), schlagen vor, diesen Ort mit dem assyrischen Niniveh zu identifizieren; diese Annahme ist indes unbewiesen und ganz unwahrscheinlich.

2) Z. B. de Sarzec, Déc. 37, 3. 3) Déc. 29, Nr. 4.

4) Déc. Pl. 6, Nr. 4. 5) Déc. Pl. 7, Kol. I, 9.

6) Revue d'Assyr. IV, Nr. 2, Kol. II, 31—34; Kol. IV u. Kol. V, 16—17.

7) Inschrift D, Kol. I, 14. 8) Déc., Pl. 2ter, Nr. 2, Kol. II und IV.

9) Zgl. A, Kol. XX, 16. Vergl. Thureau-Dangin's Abhandlung „Le Songe de Goudea" (Paris 1902).

Hauptstadt anlangt, so ist es wohl möglich, dass der Ursprung dieser letzteren auf eine einstige Ansiedelung von Bewohnern des ersten Ninâs zurückgeht, obschon wir gleich bemerken müssen, dass sich kein thatsächliches Zeugnis für eine solche Vermutung als Stütze beibringen lässt. Sie steht aber mit dem nach Norden gehenden Verlauf der Kultur und Zivilisation in Mesopotamien in Einklang. Giebt man eine solche Verknüpfung der beiden Ninivehs zu, so drängt sich von selbst die Frage auf, ob nicht Ninâ im Laufe der Zeit bloss zu einer anderen Form Ischtars geworden sei. Von der assyrischen Hauptstadt ist häufig als von der „Lieblingsstadt" Ischtars die Rede, und wofern man nicht annehmen will, in diesem Beiworte spiegele sich bloss die verhältnismässig späte Popularität der speziell assyrischen Ischtar wieder, würde sich seine natürlichste Erklärung in der Aufstellung der Gleichung Ninâ = Ischtar bieten.

In den Zaubertexten wendet man sich häufig an Ninâ als an die Tochter Eas, des Gottes der Tiefe. Auch „das Kind Eridu" — die Stadt der Verehrung Eas — wird sie hier genannt. Diese Beziehung weist ebenso wie die oben vorgetragene Deutung des Ideogramms darauf hin, dass wir es ursprünglich mit einer Wassergottheit zu thun haben. Ninâ würde damit völlig anderer Art sein, als die Gottheiten, welche wir in den vorhergehenden Abschnitten behandelt haben. Statt ein Glied des himmlischen Pantheons zu sein, hat sie ihren Platz in dem Königreiche, über welches Ea herrscht, dessen Wohnsitz die Wassertiefe ist. Jedenfalls ist Ninâ ursprünglich von Ischtar und Anunit verschieden und behält länger ein selbständiges Dasein als die meisten übrigen Göttinnen, die wir besprochen haben. In einer Inschrift aus den Tagen Belnâdinaplu's (ca. 1100 v. Chr.), welche Hilprecht veröffentlicht hat, erscheint Ninâ als die Schirmherrin einer Stadt Dêr, die vermutlich in Südbabylonien zu suchen ist[1]). Auch dort heisst sie „die Tochter Eas", des Schöpfers aller Dinge. Sie ist die „Herrin der Göttinnen". Angrenzend an ihren Tempel liegen Äcker, welche den Priestern zu Unrecht entrissen worden waren und ihnen nun auf Befehl des Königs unter feierlicher Anrufung der Göttin wieder zurückgegeben werden. Wie ihre Verehrung nach Dêr gelangt ist, wissen wir nicht. Sie erscheint in der in Frage kommenden Inschrift neben einer Göttin, die nach Hommel keine andere als Bau ist. Dêr heisst die Stadt des Gottes Anu[2]), und wir können nur vermuten, dass es einmal eine ziemliche Bedeutung besessen haben muss, um eine Anzahl Gottheiten in seinen Mauern zu vereinigen. Es ist mutmasslich der Ort[3]), von dem Nebukadnezar im 12. Jahrhundert auszieht, die Kassiten von dem Throne Babyloniens zu

1) Old Bab. Inscr. I, 1, Pl. 30, 31. Vergl. dazu Peiser, Keilinschr. Bibl. IV, S. 64—67.

2) Rawlinson V, 55, Kol. I, 14.

3) Was Peiser a. a. O. bestreitet.

stürzen. Haben vielleicht zur Zeit der Fremdherrschaft Priester, die dem Dienste verschiedener alter Götter und Göttinnen anhingen, die Verehrung dieser Gottheiten nach Orten übertragen, wo sie vor Störungen sicher waren?

Sei dem wie ihm wolle, falls unsere Ninâ in irgend welcher Beziehung zu der Göttin Ninivehs steht, so ist doch jedenfalls soviel sicher, dass sich in dem Wesen der Ischtar keine Spur von dem Charakter Ninâs erhalten hat. Die Verschmelzung ist in diesem Falle eine so völlige gewesen, dass sich im Norden auch nicht die blasseste Überlieferung von einer ursprünglichen, selbstständigen Ninâ mehr vorfindet.

Ischtar.

Die älteste Geschichte des Namens hat sich bislang ebenso wenig wie seine ursprüngliche Bedeutung[1]) ermitteln lassen, doch scheint er eher dem nördlichen Babylonien als dem Süden anzugehören.

Im Laufe der Zeit wurden alle die Namen, die wir oben behandelt haben, Innanna, Nanâ, Anunit, Ninâ, zu eben so vielen Bezeichnungen für Ischtar. Sie nimmt die Titel und Eigenschaften aller dieser in sich auf, und die Tendenz, auf welche wir hingewiesen haben, führt schliesslich zu ihrer Anerkennung als der einzigen Göttin überhaupt, die eine eigene Machtsphäre hat und ohne jede Verbindung mit einer männlichen Gottheit ihr Dasein führt, obschon diese Unabhängigkeit es nicht hindert, dass sie bisweilen die Genossin des Hauptgottes Assyriens, des allmächtigen Aschur, genannt wird. Sayce und andere haben den Versuch gemacht, die verschiedenen Namen Ischtars auf die Auffassung der Venus als Morgen- und Abendstern zu verteilen, doch lässt sich die Annahme mehrerer Ischtars auf diese Weise kaum wahrscheinlich machen, wennschon die Babylonier beide Erscheinungsformen scharf von einander getrennt haben[2]).

Es stimmt mehr zu den von uns bereits hervorgehobenen allgemeinen Charakterzügen des babylonischen Pantheons, wenn man die Gleichstellung von Innanna, Nanâ, Ninâ und Anunit mit Ischtar durch die Annahme erklärt, dass die verschiedenen Namen ursprünglich verschiedenen Orten angehört haben. Ischtar gilt, wie sich erwarten lässt, als die strahlende Göttin. Man wendet sich an sie als die Mutter der Götter, was ihre höchste Stellung unter den weiblichen Gottheiten erweist. Sie führt ganz gewöhnlich den Titel „die Herrin der Länder“ oder daneben auch den „einer Herrin der Berge[3])“, und gemäss ihrer stetig zunehmenden Sonderstellung

1) Dass der Name semitisch ist, wird von keinem Gelehrten mehr ernsthaft bestritten. Der zu Grunde liegende Stamm deutet auf etymologische Verwandtschaft mit dem Gotte Aschur. Wenn dem so ist, so könnte Ischtar die „Göttin, welche Segen bringt“ bezeichnen, doch ist dies alles ebenso zweifelhaft, wie die zahlreichen anderen Etymologien, die man vorgeschlagen hat.

2) Siehe z. B. Rawlinson III, 53, Nr. 2 Rev. 32—37.

3) Die Ideogramme für „Land“ und „Berg“ sind im Assyrischen identisch.

in der babylonisch-assyrischen Religion erscheint sie schliesslich einfach als die Göttin. Ja, die assyrischen sowie die späteren babylonischen Gelehrten gehen noch weiter, indem sie das Wort Ischtar als gleichbedeutend mit „Göttin" gebrauchen und sogar einen Plural Ischtarate im Sinne von „Göttinnen" bilden[1]). Diese Verallgemeinerung trat vorzüglich bei den Assyrern ein, bei denen Ischtar als Kriegs- und Schlachtengöttin und zeitweilig als die Gemahlin des Hauptgottes des Pantheons galt. Man beachte hierbei übrigens, dass der kriegerische Charakter der Göttin bereits bis in die Zeit Hammurabis zurückgeht (Keilinschr. Bibl. III 1, 113), und dass ihn auch andere babylonische Könige, z. B. Nebukadnezar I. ca. 1130 v. Chr.[2]), vor der Erhebung der assyrischen Macht betonen.

Wie Ischtar zu einem so gewaltthätigen Charakter gekommen ist, ist nicht ganz deutlich. In den Zauberformeln finden sich keine Anspielungen auf eine solche Rolle, hier erscheint sie nur als die gütige Mutter, die man anfleht, den Leidenden von der Macht krankheitbringender Geister zu befreien. In den Gebeten wird sie, wie wir seiner Zeit sehen werden, zur Trägerin des Ausdrucks der höchsten religiösen und ethischen Gedanken, deren die Babylonier überhaupt fähig gewesen sind. Andererseits ist Ischtar in dem grossen babylonischen Epos[3]), das die Abenteuer des Helden Gilgamesch behandelt und wo sie zur Sommersonnenwende in die Erscheinung tritt, eine wütige Göttin, welche diejenigen, die ihren Befehlen nicht gehorchen, mit verheerender Krankheit schlägt. Wenn wir von dieser Erscheinungsform des Wesens der Göttin ausgehen, so können wir schliesslich den Fortgang ihrer weiteren Entwickelung zu einer grimmigen Gottheit verstehen, die über den Geschicken des Krieges waltet. Das oben erwähnte Epos gehört in die altbabylonische Periode. Es verkörpert alte Überlieferungen von dem Wettstreite babylonischer Staaten, wobei allerdings noch die Spuren verschiedentlicher Überarbeitungen zu erkennen sind. Die ungestüme Ischtar ist daher ein Typus, der in dieselbe Zeit zurückgeht, wie die andere Seite ihres Wesens, die wir daneben betont haben. Da nun im Gilgamesch-Epos Ischtar keine andere als die Hauptgöttin Erechs ist, so schwindet jeder weitere Zweifel daran, ob sich in der That solche abweichende Züge in einer und derselben Persönlichkeit hätten vereinigen können. In demselben Epos zeigt sich Ischtar gefühlvoll für die Leiden der Menschheit, sie beklagt die Zerstörung, welche zu Zeiten von den Göttern verhängt wird. Es ist bemerkenswert, dass die grimmige Ischtar in dem Teile des Epos auftritt, den man vom Standpunkte einer astronomischen Erklärung der Sonnenwende gleichsetzen muss, während die Vernichtung,

Der Wechsel in dem Titel Ischtars darf nicht etwa als Hindeutung auf einen Ursprung der Göttin in den Bergen aufgefasst werden.

1) Die Stellen siehe bei Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch S. 154.

2) Rawlinson V, 55, Kol. I, 40.

3) Siehe Kapitel XXVIII.

welche ihr Mitleid hervorruft, in den elften Monat fällt. Es ist daher sehr wohl möglich, dass die beiden Auffassungen der Venus als Abend- und Morgenstern, die der sommerlichen bezw. winterlichen Jahreszeit entsprechen, sich in dieser doppelten Eigenschaft der Göttin widerspiegeln. Jedoch sind wir nicht berechtigt, noch weiter zu gehen und etwa anzunehmen, dass auch ihre zwiefache Rolle als Tochter Sins wie als Tochter Anus in gleicher Weise zu erklären sei. Im Gilgamesch-Epos steht sie in Beziehung zu Anu und ruft seinen väterlichen Schutz an, während sie als Tochter Sins die Totenwelt betritt, das Wasser zu suchen, welches ihren Bräutigam Tammuz heilen soll[1]). Augenscheinlich ist die Scheidung zwischen Anus und Sins Tochter nicht von Belang, die Bezeichnung „Tochter" dient vielmehr in beiden Fällen nur als ein Bild, um eine Beziehung physischer und moralischer Art zugleich auszudrücken. Von den verschiedenen Formen, unter denen die Göttin erscheint, ist Anunit — eine weibliche Bildung, welche die Herkunft von Anu oder die Zugehörigkeit zu ihm anzeigt — am deutlichsten mit dem Himmelsgotte verknüpft, und es ist möglich, dass sie erst seit der Verschmelzung von Anunit und Innanna mit Ischtar zugleich zur Tochter Anus wie Sins geworden ist. Wenn dem so ist, so liegt gewiss nichts Befremdliches in der Thatsache, dass ein Planet wie Venus einmal als Tochter des Himmels angesehen und zugleich in Beziehung zum Monde gebracht ward. Sie gehört in der That zu beiden.

Wie in Babylonien gab es auch in Assyrien verschiedene Ischtars oder vielmehr verschiedene Orte, an denen die Göttin als Schutzgeist verehrt wurde; ihre Stellung im Norden ist indes so eigenartig, dass wir alle weiteren Erörterungen darüber bis zu unserer Darstellung des assyrischen Pantheons aufschieben müssen. Auch bei der Besprechung des Gilgamesch-Epos werden wir Gelegenheit haben, noch einige weitere Züge ihres Wesens genauer zu berühren. Hier genügt es, ausdrücklich auf die Thatsache hinzuweisen, dass die Beliebtheit der babylonischen Ischtar in Assyrien, die sich in Esarhaddons Eifer, ihren Tempel zu Erech wiederherzustellen[2]), sowie in Aschurbanapals[3]) Erneuerung von Nanâs Statue (ca. 635 v. Chr.), welche die Elamiten 1635 Jahre vor seiner Regierung geraubt hatten, kund giebt, dass diese Beliebtheit grossenteils ihrer Gleichsetzung mit derjenigen Göttin zuzuschreiben ist, welche den Assyrern hauptsächlich als die Kriegsgöttin galt. Wenn die assyrischen Könige, die südlichen Ischtars verehrten, so galt ihnen dies als eine Bezeugung ihrer Ergebenheit gegenüber derselben Göttin, an die sie nächst Aschur die meisten Gebete richteten und vor der sie als Krieger in Furcht standen.

1) In den Zaubertexten erscheint sie dagegen als Tochter Anus und steht dem Sin und Schamasch gleich.

2) Barton, Proc. Amer. Or. Soc. 1891 May, S. CXXX—CXXXII.

3) Rawlinson V, 6, Kol. VI, 107—128.

Anu.

Dieser Gott, der, wie wir in einem späteren Abschnitte zeigen werden[1]), theoretisch an der Spitze des organisierten babylonischen Pantheons stand, erscheint nur gelegentlich in den Inschriften vor der Zeit Hammurabis. Wie wir gesehen haben, bezeichnet Gudea die Göttin Bau als „die Tochter Anus“[2]), während Nin-gischzida als dessen Sohn galt. Derselbe Gudea, der in seinen Inschriften oft seiner Ergebenheit gegenüber Anu Ausdruck leiht, berichtet uns von einem ihm zu Ehren erbauten Tempel. Ur-Gur[3]) aus der zweiten Dynastie von Ur ruft einmal Nannar an und nennt ihn bei dieser Gelegenheit „den mächtigen Stier Anus“. Diese Bezeichnung ist interessant, weil sie beweist, dass Anu bereits in so alter Zeit die gefestigte Stellung eines Gottes des Himmelsfirmamentes eingenommen hat. Das Erscheinen des Mondes am Himmel und die Ähnlichkeit seiner Sichel mit einem Stierhorne[4]) sind die beiden Faktoren, die das charakteristische, von Ur-Gur angewande Beiwort erklären. Dem älteren babylonischen Kalender zufolge wurde im elften Monate des Jahres ein Fest zu Ehren Anus gefeiert[5]).

Dass die Verehrung des Himmelgottes par excellence in der Frühzeit der babylonischen Religion keine grosse Beliebtheit genossen haben sollte, könnte auf den ersten Blick seltsam erscheinen. Ein wenig Nachdenken wird es aber begreiflicher machen. Ein Gott des Himmels ist ein abstrakter Begriff, und wenn es auch möglich ist, dass sich ein solcher schon frühzeitig in einzelnen Köpfen gebildet haben mag, so war er doch nicht danach angethan, dass er zu einer populären Anschauung werden konnte. Bei weiterem Eindringen in die Geschichte der Entwickelung der babylonischen Religion werden wir sehen, wie die Grenzlinie, welche das theologische System der Gelehrten von den volkstümlichen Phasen scheidet, immer deutlicher wird. In den Inschriften der alten babylonischen Herrscher lässt sich nur verhältnismässig wenig von dem Einflusse der babylonischen Theologen entdecken. Selbst die Beschreibung des Mondes als des Himmelsstieres gehört in das Gebiet populärer Phantasie. Anders wird es in der Zeit nach Hammurabi, wo eine politische Konzentration das intellektuelle Leben im Euphratthale in einen Brennpunkt vereinigt, und zwar mit all den Folgen, welche das Entstehen einer zentralen Priesterschaft mit zunehmender Macht über ein stetig anwachsendes Landgebiet nach sich zog. Übrigens muss

1) Kapitel VIII.

2) Vergl. oben S. 58; auch Inschrift E, Kol. I, 1—3 und Kol. II, 15—16, sowie Inschrift H, Kol. I, 1—3. Vergl. Kol. III, 1—3.

3) Rawlinson I, 1, Nr. I, 4. Vergl. Radau, Early Babyl. History 256/7, wo Anu und Nannar ebenfalls mit einander verbunden erscheinen.

4) Bei vielen Völkern wird der Mond als ein gehörntes Tier abgebildet. Vergl. Robert Brown's Monographie „The Unicorn“ S. 27 ff. und passim; auch oben S. 73.

5) Radau a. a. O. 299 Zeile 19.

betont werden, dass die Art und Weise, in welcher der Name Anu in den altbabylonischen Inschriften geschrieben wird[1]), darauf hindeutet, dass die Abstraktion, die in dem Begriffe eines Gottes des Himmels liegt, damals noch nicht erreicht war, wennschon selbstredend ein gewisses Maass von Personifikation zu einer Zeit unvermeidlich war, wo animistische Vorstellungen noch gang und gäbe waren. Eine unmittelbare Andeutung solcher Personifizierung des Himmels ohne eine Vergöttlichung liegt in dem Beiworte „Kind Anus", das der Göttin Bau beigelegt wird. Die Beziehung zum Himmel ist in dieser Verbindung eine Anspielung auf Baus Stellung als Schirmherrin desjenigen Gebietes von Schirpurla, das unter dem Namen „die glänzende Stadt" bekannt war[2]), und wo ihr Tempel stand. Die Übertragung der Eigenschaft des „Glanzes" von der Stadt auf die Göttin konnte darin zum Ausdruck kommen, dass man die letztere derjenigen Seite der sichtbaren Natur entsprossen dachte, die sich dem Denken mit der Vorstellung des „Glanzes" verbindet. Etwas rätselhaft und noch einer genügenden Erklärung bedürftig ist der Titel „Opferer" oder „Priester des Anu", den sich bereits Lugalzaggisi von Erech[3]) sowie Ur-Nin-girsu von Schirpurla[4]) beilegen. Es ist kaum möglich, dass damit der Himmelsgott selbst gemeint ist; andererseits aber stossen wir auf neue Schwierigkeiten, wenn wir darunter nur eine Personifikation des Himmels verstehen wollen. Man hat die Vermutung ausgesprochen, dass Anu hier bloss bildlich in dem Sinne von „hoch" stehe, und dass der König die Würde seiner Stellung noch besonders hervorzuheben wünsche, indem er sich selbst für den himmlischen Priester erklärt, etwa wie wir sagen würden, „Priester von Himmels Gnaden" oder „höchster Priester"[5]).

Wir wenden uns nunmehr zu einigen Gottheiten, die wir als niedere bezeichnen können. Dabei ist zunächst zu bemerken, dass mindestens eine Reihe von ihnen sich mit anderen hervorragenderen identifizieren lassen und dass, was besondere Namen zu sein scheinen, in Wirklichkeit oft nur beschreibende Beiwörter uns bereits bekannter Götter sind. Es gilt dies vorzugsweise von Namen, die mit dem „Herr" oder „Herrin" bedeutenden Elemente Nin beginnen, das bei nachfolgendem Ortsnamen stets und bei nachfolgendem ideographischem Kompositum in der Regel darauf schliessen lässt, dass es sich um einen Titel handelt. Uns sind bereits mehrere derartige Beispiele begegnet. So haben wir gezeigt, dass Nin-Girsu, „der Herr von Girsu", eine Form Nin-ibs ist, wie

---

1) Bloss das Zeichen AN (= Gott, Himmel) und das phonetische Komplement *na*.

2) Vergl. oben S. 58. 3) Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 2, Nr. 87, Kol. I, 6.

4) De Sarzec, Déc., Pl. 37, Nr. 8; vergl. Radau a. a. O. 37 Anm. 1. Jedoch ist zu beachten, dass Opferpriester von Sin, Schamasch etc. ebenfalls gelegentlich vorkommen; vergl. Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 66—67 Anmerkungen.

5) Vergl. auch Radau a. a. O. 256/7, wo man indess gleichfalls die Möglichkeit einer anderen Erklärung zugeben muss.

man sich errinnern wird, selbst eines Ideogramms von noch unsicherer Lesung. Ferner haben wir Nin-khar-sag als einen der Titel der grossen Göttin Belit in Anspruch genommen. Ähnlich wird Nin-gisch-zida, das „Herr des rechthändigen oder gnädigen Szepters" bedeutet, zu einem Titel, nicht zu einem Namen, und wenn Gudea[1]) von diesem als von einem, der ihn in die Schlacht führt, spricht und ihn „König" nennt, so meint er damit nur denselben Gott, von dem sonst unter dem Namen Nin-girsu die Rede ist. Neben Nin-girsu und Nin-gisch-zida erscheint Nin-schakh, der wie Oppert gezeigt hat[2]), gleich Nin-girsu das Urbild des wohlbekannten Kriegsgottes Nin-ib ist. Indessen nimmt Nin-schakh im Gegensatze zu Nin-gisch-zida und anderen im altbabylonischen Pantheon eine unabhängigere Stellung ein, so dass es sich in diesem Fall schwerlich rechtfertigen lässt, ihn völlig mit Nin-ib zu identifizieren und seinen Namen auf eine Stufe mit den soeben angeführten Beiwörtern zu stellen. Die Scheidungslinie zwischen einem blossem Titel und einem selbstständigen Gotte erscheint zeitweilig recht undeutlich, doch empfiehlt es sich, sie nötigenfalls im Auge zu behalten. Bei der folgenden Aufzählung der niederen Götter des altbabylonischen Pantheons werden wir diese Scheidung so weit als möglich durchzuführen suchen.

Wir beginnen mit

Nin-dar-[3])a.

Von den alten Herrschern erwähnen bloss Ur-Bau[4]) und Gudea[5]) diesen Gott. Der erste errichtet ihm einen Tempel in einem Viertel seiner Hauptstadt, während der letztere die Macht, die er ihm verliehen habe, betont. Diese Erwähnungen zeigen indessen, dass Nin-dar-a eine ziemliche Bedeutung gehabt haben muss, und sein Verschwinden aus dem späteren Pantheon wird also wohl dadurch zu erklären sein, dass seine Rolle von dem grösseren Gotte Schirpurlas, von Nin-girsu, mit übernommen wurde.

Wie Nin-girsu war Nin-dar-a ein Gott des Krieges, dessen wohl von irgend einem anderen alten Orte nach Schirpurla verpflanzte Verehrung ausser Gebrauch kam, als die ihm beigelegte charakteristische Eigenschaft das wichtigste Merkmal der Hauptgottheit dieser letzteren Stadt ward.

Gal-alim.

Unter den mannigfachen Gottheiten, denen Gudea für seine Machtstellung und den von ihm gewonnenen Ruhm Dank spendet, ist auch

1) Inschrift B, Kol. III, 3—5.
2) Vergl. Hommel, Semitische Kulturen S. 389.
3) Nin-si-a nach Jensen, Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 24 Anm. 1.
4) Déc., Pl. 8, Kol. V, 2.
5) Inschrift B, Kol. II, 13 und VIII, 54; auch Déc. Pl. 37 Nr. 4.

Gal-alim[1]). Von diesem hat er ein grosses Reich und ein hohes Szepter empfangen. Dieser Ausdruck ist sehr allgemein und enthüllt uns nichts über die Eigenart des Gottes. Ein viel früherer König von Schirpurla, Uru-kagina[2]), erwähnt Gal-alims Tempel daselbst. Derselbe wird ebenfalls eine rein lokale Gottheit gewesen sein, die ursprünglich einer der später unter Gudeas Herrschaft gefallenen Städte angehörte, und deren Charakterzüge so wenig ausgeprägt waren, dass auch sie unter der allverdunkelnden Bedeutung Nin-girsus verschwand. Gal-alim, dem einer Inschrift des Gudea zufolge Nin-girsu die Bewachung Girsus anvertraut hatte[3]), galt nebst einem anderen Gotte, dem Dun-schagga, als ein Sohn desselben.

Nin-schakh.

Der Bestandteil Nin weist, wie wir bereits mehrfach erwähnt haben, auf eine ideographische Form hin. Das zweite Element bedeutet „Wildschwein", ein Tier, von dem wir aus anderen Quellen wissen, dass es in Babylonien wie auch bei anderen semitischen Völkern als heilig galt[4]). Sein Fleisch zu essen war an gewissen Tagen des babylonischen Kalenders[5]) verboten, woraus wir schliessen dürfen, dass diese Tage dem Tiere geweiht waren; das Verbot ist also vielleicht die Spur eines alten religiösen Festes. Sollte Nin-schakh daher etwa eine „Schweinegottheit" gewesen sein, wie Nergal unter dem „Löwen" versinnbildlicht wird? In beiden Fällen wäre das Tier ein Bild für die grimmige, vernichtende Natur des Gottes.

Angesichts der Kraft und Wildheit des „Schweines" lässt sich erwarten, dass man dem Nin-schakh kriegerische Eigenschaften beigelegt haben wird, und thatsächlich wird er öfter dem Nin-ib gleichgesetzt. Seine untergeordnete Stellung zeigt sich indessen darin, dass er der „Diener" heisst, gewöhnlich En-lils, doch gelegentlich auch Anus. Als solcher führt er den Namen Pap-sukal, d. h. „göttlicher Bote"[6]).

Rim-Sin[7]) erbaut dem Nin-schakh, dem erhabenen Götterboten, in Erech einen Tempel, aus dessen Bezeichnung als sein „Lieblingswohnsitz" wir aber den Schluss ziehen können, dass jener nur einen alten Tempel der Gottheit wiederherstellt oder erweitert. Unter solcher

1) Inschrift B, Kol. II, 19. 2) Le Clercq II, Pl. VIII, Nr. 1, Kol. III, 2.
3) Zylinder B, Kol. VI, 23.
4) Den heiligen Charakter des Schweins anlangend vergl. W. Robertson Smith, The Religion of the Semites S. 201, 272, 332, 457. Bei Rawlinson III, 68, 22 a begegnet eine Gottheit „Schwein (Schakh) der rechten Hand" (d. i. günstig).
5) Rawlinson V, 48, Kol. V 30 (30. Tag des fünften Monats).
6) Rawlinson II, 59 Rev. 23. Der zweite Bestandteil von Pap-sukal ist ein gewöhnliches babylonisches Wort für „Diener" oder „Bote"; auch andere Gottheiten höheren wie niederen Ranges heissen daher Pap-sukal. So z. B. Nebo (s. S. 122) und Nusku. Vgl. hierzu weiter unten, sowie Hommel, Semiten S. 479, 480.
7) Rawlinson I, 3, Nr. X.

Beleuchtung wird die oben dargelegte Beziehung zwischen Nin-girsu, Nin-gisch-zida und Nin-schakh deutlicher. Der erstgenannte, die Ortsgottheit von Girsu, wäre dann ganz natürlich von den Herrschern als „der Herr des wahren Szepters" bezeichnet worden, während die untergeordnete Stellung Girsus als eines Gebietes von Schirpurla sich in dem zwischen En-lil und Nin-girsu bestehenden Verhältnisse von Herrn und Diener widerspiegelte[1]). Weiterhin musste der kriegerische Charakter des Schutzgottes Girsus zu einer Gleichsetzung mit Nin-schakh in Erech, dem er seinem Wesen nach nahe stand, führen, und die Einverleibung Erechs in dasselbe Reich, das Schirpurla und dessen Gebiete umfasste, wäre dann das letzte Glied gewesen, welches die Kette der völligen Gleichsetzung der drei schloss. Als dann die Sonnengottheit Nin-ib zum Kriegsgotte par excellence ward, konnten einer späteren Zeit die drei Namen Nin-girsu, Nin-gisch-zida und Nin-schakh nur noch als Beiworte eines und desselben Gottes gelten.

Dun-schagga.

Gudea erwähnt in einer seiner Inschriften neben Nin-gisch-zida einen Gott Dun-schagga[2]), dessen Name „Hauptheld" bedeutet, während die Bestimmung seiner phonetischen Lesung bisher noch nicht möglich gewesen ist. Der bedeutend ältere Uru-kagina[3]) weiht ihm bereits ein heiliges Bauwerk.

Gleich Nin-gisch-zida ist auch er ein kriegerischer Gott, woraus man schliessen möchte, dass er ebenfalls nur eine andere Form Nin-girsu-Nin-ibs darstellt. Jedenfalls unterschied er sich nicht wesentlich von diesem. Von ihm leitet Gudea wieder seine Macht her, genau so wie er anderweitig diese Auszeichnung dem Nin-girsu zugesteht. Als ältester Sohn Nin-girsus steht er diesem besonders nahe[4]). Das Element „Dun", das fast dasselbe wie „Nin" bedeutet, spricht für die Auffassung Dun-schaggas als eines Titels; mangels thatsächlichen Beweises wäre man aber auch berechtigt, ihm eine ursprünglich selbständige Stellung anzuweisen und seine Gleichsetzung mit Nin-girsu erst als eine spätere Entwickelung anzusehen, die in Folge der Ausdehnung von dessen Machtspäre und der damit Hand in Hand gehenden Aufsaugung zahlreicher niederer Gottheiten eintrat. Diese Neigung der grösseren Götter, die kleineren in sich aufzusaugen, ist in der Entwickelung der babylonischen Religion ein ebenso hervorstechender Zug wie die Unterordnung eines Gottes unter einen andern, die sich darin ausspricht, dass der niedere

1) Siehe oben S. 56. 2) Inschrift B, Kol. III, 2.

3) Le Clercq II, Pl. VIII, Nr. 1, Kol. II, 8; de Sarzec, Déc. Pl. 32, Kol. II, 3. Der Bestandteil Dun findet sich auch in dem Namen Dungi's, eines Herrschers von Ur, welcher „legitimer Held" bedeutet, wie Sargon „der legitime König" ist.

4) Gudea, Zylinder B., Kol. VII, 11; de Sarzec, Déc. Pl. 29 Nr. 1, Pl. 26 Nr. 2.

Gott als Gemahlin, Befehlshaber oder Diener des höheren auftritt. Wir haben gesehen, wie derartige Bezeichnungen die verschiedenen Grade der politischen Abhängigkeit ausdrücken, in welcher ein erobertes Gebiet zu seinem Eroberer stand. Die Verschmelzung zweier Städte oder Gebiete wird unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung der beiden Schutzgötter dargestellt, wobei der stärkere die Züge des Mannes, der schwächere die des Weibes erhält. Die stark ausgesprochene Überlegenheit eines Ortes über einen anderen findet ihren Ausdruck in dem Verhältnisse von Vater und Kind, während ein solches von Herr und Diener die völlige Oberherrschaft des einen über den anderen betont. Das gänzliche Aufgehen endlich einer Gottheit in eine andere entspricht einer vollkommen durchgeführten Eroberung oder dem völligen Verschwinden der Kultstätte der einen in Folge der zunehmenden Popularität einer anderen, mit der man sie ihrer Ähnlichkeit halber identifizieren konnte.

Lugal-banda.

Sin-gaschid[1]) aus der Dynastie von Erech erwähnt diesen Gott zu Anfang einer seiner Inschriften, indem er berichtet, er habe ihm nebst seiner Gemahlin Nin-sun einen Tempel als „Sitz ihrer Freude“ geweiht. Diese Verbindung mit der Stadt Erech deutet wiederum auf eine Lokalgottheit hin, deren Eigenart zum Aufgehen in den Sonnengott Nergal führte, dem wir bereits begegnet sind und der uns noch vielfach beschäftigen wird, wenn wir zu dem Zeitraume nach Hammurabi kommen. Die spätere Gleichsetzung beider wird schon in einer Inschrift aus der Zeit Sin-gamils[2]), eines anderen Gliedes derselben Dynastie, angedeutet, indem dieser den Namen Nergals genau da anwendet, wo sein Vorgänger von Lugal-banda spricht[3]). Der erste Bestandteil des Namens bedeutet „König“, der zweite „stark“, so dass der Gott auch in dieser Hinsicht dem Nergal nahe kommt, dessen Name ähnlich „grosser Herr“ bedeutet.

Die Gemahlin Lugal-bandas ist

Nin-sun.

Ihr Name bedeutet „die vernichtende Herrin“, ein passendes Beiwort für die Gemahlin eines Sonnengottes. Wie bereits erwähnt, ist es Sin-gaschid[4]), der Nin-sun mit Lugal-banda in Verbindung bringt und seiner Zuneigung für die Göttin dadurch Ausdruck leiht, dass er sich als ihren Sohn bezeichnet. Ferner erscheint Nin-sun als Bestandteil in dem Namen des Ur-Ninsun, eines Herrschers von Schirpurla[5]). Wir

1) Rawlinson IV, 35, Nr. 3, 3. 2) Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 84.

3) Ein Syllabar (Rawlinson II, 59 Rev. 23—24) setzt Lugal-banda gleich Nin-schakh.

4) Rawlinson a. a. O. sowie Rawlinson I, 3, Nr. VIII, 1.

5) Vergl. Radau, Early Babyl. History 211.

dürfen Nin-sun unbedenklich Nanâ, der Göttin von Erech, gleichsetzen. In den eben erwähnten Inschriften Sin-gaschids führt ihr Heiligtum den Namen E-anna, wie auch Nanâs Tempel heisst. Da nun Nin-suns E-anna ebenfalls in Erech liegt, so schwindet jeder Zweifel an der Identität beider Göttinnen. Nin-sun ist also nur eine andere Form der späteren Ischtar.

Dumu-zi-zu-ab.

Unter den Gottheiten, welche zwei Herrscher von Schirpurla, E-anna-tum[1]) und Ur-Bau[2]), anflehen, erscheint eine, deren Name „das Kind des Lebens der Wassertiefe" bedeutet. Der grosse Gott der Tiefe war nun bekanntlich Ea. Dumu-zi-zu-ab gehört also auch zu den Wassergottheiten, doch ist er infolge seiner untergeordneten Stellung gegenüber Ea auf das Niveau eines blossen Wassergeistes herabgesunken. Ur-Bau bezeichnet sich wie E-anna-tum als seinen Liebling und erbaut ihm in der Stadt Girsu einen Tempel[3]). Doch war Girsu nicht der Schirmort des Gottes; denn Ur-Bau nennt ihn „den Herrn von Kinunir"[4]), worunter die bekannte Stadt Borsippa zu verstehen ist. Da nun als deren Hauptgott während der Periode Hammurabis Nebo erscheint, so wird Dumu-zi-zu-ab wohl eine alte Bezeichnung dieses Gottes sein. Infolge der Popularität, welche ein anderes Kind des grossen Ea, sein Sohn par excellence Marduk, der wohlbekannte Schutzgott der Stadt Babylon, in dem späteren Systeme der babylonischen Theologen[5]) genoss, verschwinden die übrigen Kinder Eas, die niederen Wassergottheiten, so dass Dumu-zi-zu-ab einer späteren Generation nur als eine andere Form Marduks gilt.

Mit Dumu-zi-zu-ab darf man nicht

Dumu-zi

vermengen, der in den altbabylonischen Inschriften nur einmal und zwar bei Sin-iddina in Verbindung mit dem Sonnengotte vorkommt[6]). Ausserdem wird in einer Tafel, die vermutlich in die Zeit der dritten Dynastie von Ur gehört, ein Tempel des Dumu-zi erwähnt[7]), während ein Syllabar zwei Tempelbauten ihm zu Ehren in Agade verzeichnet[8]). Dumu-zi, d. h. „Kind des Lebens", hat zwei Funktionen: er ist einmal eine Gottheit des Landbaues und gleichzeitig ein Gott der niederen Welt. Sein Fest fiel in den vierten Monat[9]). In der eschatologischen Litteratur der Babylonier[10]) spielt er

1) Galet A, Kol. II, 9 (Revue d'Assyr. IV, Nr. 1).
2) Déc. Pl. 7, Kol. II, 3. 3) Ebenda Kol. VI, 9—12.
4) Nach Jensen, Keilinschr. Bibl. III, S. 25, bedeutet Kinunir „Kampfplatz".
5) Siehe Kapitel VIII unter Nebo.
6) Die betr. Inschrift s. bei Delitzsch, Beiträge zur Assyriologie I, 306, Kol. II, 14.
7) Veröffentlicht von Radau, Early Bab. Hist. 428.
8) Rawlinson II, 50 Obv. 10—11. 9) Vergl. Radau a. a. O. 288.
10) Kap. XXV.

eine wichtige Rolle, während er in den historischen und Zaubertexten nur selten vorkommt. Wir sparen uns daher seine ausführliche Behandlung für einen späteren Abschnitt auf.

Lugal-Erim.

Wenn Jensens Lesung und Deutung des Namens als „König der Stadt Erim“ [1]) richtig ist, so ist Lugal-Erim nur eine lokale Gottheit. Ihm zu Ehren erbaut bereits En-temena [2]) (ca. 4150 v. Chr.) in Erim einen Tempel, und dessen Vorgänger E-anna-tum nennt ihn am Ende einer langen Reihe von Gottheiten [3]). Die Erwähnung des Gottes in einer Inschrift Ur-Baus [4]), der sich ebenso wie E-anna-tum als seinen „geliebten Diener“ bezeichnet, würde dann dem Umstande zuzuschreiben sein, dass die Stadt Erim in einem unter der Herrschaft der Könige von Schirpurla stehenden Gebiete lag. So viel Gottheiten wie nur irgend möglich anzurufen, galt nicht bloss als Mittel, sich von vielen Seiten zugleich Schutz zu sichern, sondern bereits die Herrscher der frühen babylonischen Geschichte verfuhren so, um die Ausdehnung ihrer Macht und die mannigfachen Formen, unter denen sich diese äusserte, zum Ausdruck zu bringen.

Nin-e-gal und Nin-gal.

In einer Inschrift, die aus der Zeit des Rim-Sin (oder Eri-aku) aus der Larsa-Dynastie (ca. 2200 v. Chr.) stammt [5]), ist von einem Tempel die Rede, der zu Ehren der Göttin Nin-e-gal erbaut wurde. Der Name bedeutet „Herrin des grossen Hauses“, und da Rim-Sin, obwohl er sich König von Larsa nennt, dem Mondgott Nannar und seiner Stadt Ur besonders zugethan war [6]) — wohl aus politischen Gründen [7]) — so könnte man schon hieraus veranlasst sein, den Schluss zu ziehen, dass Nin-e-gal eine Bezeichnung der Gemahlin des Mondgottes war. Diese Annahme findet eine Stütze in der Verbindung des Nannar von Ur mit der Göttin Nin-gal („grosse Herrin“) in der Inschrift eines Herrschers von Larsa, der nur wenig älter als Rim-Sin ist. Nur-Adad erzählt von zwei Tempeln [8]) in Ur, die diesen beiden Gottheiten gewidmet sind. Nin-e-gal wird daher bloss als eine Nebenform von Nin-gal zu betrachten

1) Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 21.
2) De Sarzec, Déc. Pl. 5bis, Nr. 1a, Kol. III, 5—6.
3) Galet A (Revue d'Assyr. IV, Nr. 1), Kol II, 13.
4) Déc. Pl. 7, Kol. II. 2.
5) Veröffentlicht von Winckler in den Mitteilungen des Akad.-Orient. Vereins zu Berlin I, S. 17—18. Die Inschrift ist leider schlecht erhalten.
6) Vergl. Rawlinson I, 2, Nr. III; 5 Nr. XVI; Rawlinson IV, 35, Nr. 6.
7) Siehe Radau, Early Babylonian History S. 286.
8) Rawlinson I, 2, Nr. IV, Zeile 8—12. Der dritte dort erwähnte Tempel (Z. 7) scheint dem Nannar allein anzugehören.

sein und beide wiederum als identisch mit der bereits oben (S. 75) erwähnten Gemahlin des Nannar, die Dungi I. (ca. 3100 v. Chr.) unter ihrem Titel Nin-Urum („Herrin von Ur") anführt. Mit Ausnahme von Göttinnen wie Bau, Innanna, Ninâ und Nidaba, die eine mehr oder weniger selbständige Stellung in dem altbabylonischen Pantheon einnehmen, sind die Göttinnen im allgemeinen[1]) nur Reflexe männlicher Gottheiten ohne scharf ausgeprägte eigene Züge. Jedoch spielen sie zuweilen, selbst wenn sie nur als Gemahlinnen der Götter angeführt werden, eine verhältnismässig hervorragende Rolle. Das scheint nun bei der Gemahlin des Mondgottes von Ur, besonders während der Blütezeit der verschiedenen Dynastien von Ur (etwa 3200 bis 2500 v. Chr.), der Fall gewesen zu sein. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist, dass der König Bur-Sin dem Nannar-Karzida eine Inschrift weiht[2]) und dass in einer Chronik, die vermutlich aus der Zeit Bur-Sins stammt, der Gott Nannar ebenfalls mit demselben Zusatz Karzida vorkommt[3]). Nun erfahren wir durch Dungi I., dass der Tempel, den er der Gemahlin des Nannar — der Nin-Ur — weiht, den Namen E-karzida trägt[4]). Wenn auch die volle Bedeutung der Kombination Nannar-Karzida nicht klar ist, so lässt sie doch auf eine formelle Verbindung Nannars mit dem Kulte seiner Gemahlin schliessen. Es liegen also in diesen Notizen im Zusammenhang mit den angeführten Stellen aus den Inschriften des Nur-Adad und Rim-Sin Anzeichen vor von einer einstmaligen viel hervorragenderen Stellung, die Nin-gal als „Herrin von Ur" einnahm — etwa wie Nanâ „die Herrin von Erech", die ihre selbständige Stellung allerdings bis in die assyrische Zeit hinein behält.

Mehrmals haben wir bereits

Nin-gisch-zida

erwähnt, der aus einer Sonnengottheit zu einem kaum von Nin-girsu zu unterscheidenden Gotte wird und gelegentlich auch als mit dem grossen Nin-ib identisch erscheinend[5]), gleich Bau das Kind Anus genannt wird[6]). Es ist bemerkenswert, dass die vier mit einander in Verbindung stehenden Gottheiten Nin-girsu, Nin-schakh, Nin-gisch-zida und Nin-ib sämtlich das Wort Nin in ihren Namen enthalten, ein Umstand, der sich gewiss noch als wichtig erweisen wird, wenn wir einmal reichlicheres Material zur Verfügung haben werden, um ihre Entwickelung im einzelnen zu verfolgen. Eine von Gudeas Inschriften[7]) beginnt mit der bezeichnenden Mitteilung: „Nin-

1) Siehe Kapitel V. 2) Scheil, Recueil de travaux XX, S. 67—68.
3) Siehe Radau a. a. O. S. 269. Vergl. auch Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 1, Nr. 125 Obv. 5 und Rev. 15, wo berichtet wird, dass Nannar in den Tempel Karzida gebracht wurde.
4) Siehe oben S. 75. 5) Vergl. oben S. 86, 88.
6) Gudea, Zyl. B, Kol. XXIII, 5. 7) Inschrift C.

gisch-zida ist der Gott Gudeas". Ein anderes Mal widmet ihm dieser König eine schöne Libationsvase [1]). Gleich Nin-girsu ist Nin-gisch-zida der Gott, der den König voll Siegeszuversicht in die Schlacht führt [2]). Auf seine Gleichstellung mit jenem deutet ferner der Umstand hin, dass er in Verbindung mit Bau erscheint, wo man eigentlich diese und Nin-girsu erwarten sollte [3]). Ausser Gudea erwähnt ihn nur selten einer der altbabylonischen Herrscher, dagegen erscheint er oft in den Zaubertexten sowie auch sonst in der Litteratur, z. B. in dem Adapa-Mythus unter der Form Gisch-zida [4]). Der rein lokale Charakter des Gottes findet sich übrigens auch gelegentlich einer Erwähnung seines Tempels zu Girsu ausgesprochen [5]), und zwar auf einem Backsteine und einem Kegel mit Weihinschriften, die Gudea gewidmet hat [6]).

Dun-pa-uddu.

In dem Namen der Gemahlin des berühmten Gudea, Gin-Dun-pa-uddu, ist zugleich der Name einer Gottheit enthalten, der bisweilen in den Inschriften der Herrscher von Ur erscheint [7]), dessen Lesung jedoch nicht völlig sicher ist [8]). Seine einzelnen Bestandteile [9]) „Held" und „hervorstrahlend" lassen wenig Zweifel daran, dass wir es mit einem Sonnengotte zu thun haben, möglicherweise allerdings nur mit einer anderen Form des Gottes Nin-ib [10]). Welchem Teile Babyloniens Dun-pa-uddu angehört, ist unsicher. Nach anderen ähnlichen Fällen zu urteilen, wird er irgend eine Erscheinungsform der Sonne verkörpert haben, unter welcher man diese an einem bestimmten Orte verehrte. Als dieser Ort dann politisch von der Bildfläche verschwand, fiel der Kult seines Gottes der Tendenz zum Opfer, die Verehrung der Sonne auf zwei oder drei Gottheiten, vornehmlich Schamasch und Nin-ib, zu beschränken. In der babylonischen Astronomie hat sich sein Name als eine Bezeichnung für Marduk-Jupiter erhalten [11]).

---

1) De Sarzec, Déc. Pl. 44, Nr. 2 2) Inschrift B, Kol. III, 3—5.

3) Z. B. Inschrift E, Kol. VIII, 12—13.

4) Siehe Kap. XXIV. Vergl. Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 95 Anm. 10.

5) De Sarzec, Pl. 37, Nr. 5; Trans. Soc. Bibl. Arch. VI, 279.

6) Vergl. ferner Scheil, Recueil de travaux XVIII, 68. Zu Eigennamen mit Nin-gisch-zida siehe Radau, Early Babyl. History 353, 381, 412, 413.

7) Vergl. Radau, Early Babyl. History 312 und 314; auch Rawlinson III, 67, Nr. 1 Obv. 15 und 20.

8) Jensen (Kosmologie S. 127) schlägt die Lesung Umun-pauddu vor.

9) Ein Syllabar (Rawlinson II, 48, Z. 50) bezeichnet den Gott als den Mächtigen.

10) Statt Hilprechts Lesung Ur-schul-pa-uddu (Old Babylonian Inscriptions I, 2, Nr. 93) als Name eines Königs von Kisch schlägt Thureau-Dangin Ur-zag-uddu vor (Revue d'Assyr. IV, S. 74).

11) Jensen, Kosmologie S. 125, 126.

Nin-Mar.

Ur-Bau ruft eine lokale Gottheit „die Herrin von Mar“ [1]) an und bezeichnet sie ebenso wie Gudea [2]) als Tochter der Ninâ. *Mar* mit *Ki*, dem Determinativ für „Land“, scheint der Name eines Landstrichs am persischen Golf gewesen zu sein [3]), dessen Hauptstadt an der Stelle des heutigen Hügels Tel-Id, nicht weit von Warka, lag. Auf Nin-Mars untergeordnete Stellung deutet ihr Titel „Tochter der Ninâ“ hin. Wir können daraus schliessen, dass sie in alter Zeit in einem Gebiete heimisch gewesen ist, welches unter der Oberherrschaft der Ninâ stand. Nichtsdestoweniger muss Nin-Mar oder die Stadt, welche den Mittelpunkt ihrer Verehrung bildete, sich einer hohen Beliebtheit erfreut haben. Ur-Bau nennt sie „gnädige Herrin“ und erbaut ihr einen Tempel, dessen Name Isch-gu-tur [4]) nach einer ansprechenden Erklärung Jensens „das Haus“ bedeutet, „das als ein Hof für alle Leute dient“. Mar war also ein Wallfahrtsort, zu dem von allen Seiten Pilger herbeiströmten. Es ist dies wohl dasselbe Heiligtum, das bereits Ur-Ninâ, einer der ältesten Herrscher Schirpurlas (ca. 4300 v. Chr.) unter dem Namen E-Nin-Mar, d. h. „Haus der Nin-Mar“, erwähnt [5]). Auch Gudea vergisst demgemäss nicht, „die Herrin von Mar“ in die Liste der Hauptgottheiten einzureihen, denen er seine Verehrung zollt. Einen Beweis dafür, wie beliebt die Stadt Mar als heiliger Ort war, können wir ferner darin erblicken, dass noch der viel spätere Herrscher Dungi I. aus der Dynastie von Ur zu Ehren Nin-Mars einen Tempel erbaut [6]), während andererseits Priester der Göttin sowie ihr bezw. ihrem Tempel angehörige Ländereien gelegentlich in den Inschriften dieser Zeit erwähnt werden [7]).

Pa-sag.

E-anna-tum [8]) und Gudea [9]) erwähnen in Götterverzeichnissen, auf die wir bereits des Öfteren hingewiesen haben, einmal eine Gottheit, deren Namensform unbekannt oder doch zum Mindesten unsicher ist. Die Ideogramme, mit denen der Name geschrieben wird, weisen auf irgend einen Führer hin. Hierzu stimmt, dass Gudea den Gott „den Leiter des Landes“ nennt [10]). Pa-sag folgt unmittelbar hinter dem Sonnengotte Schamasch, und da eine andere Sonnengottheit, I-schum, der wir in einem späteren

1) Déc. Pl. 8, Kol. V, 8.
2) Inschrift B, Kol. IX, 1.
3) Vergl. Thureau-Dangin im Journal Asiatique, 1895, S. 393 Anm. 1.
4) Déc. Pl. 8, Kol. V, 8—12; vergl. Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 25.
5) De Sarzec, Déc. 2ter, Nr. 4, 14.
6) Rawlinson I, 2, Nr. II, 4.
7) Vergl. z. B. Radau, Early Babyl. History 379.
8) Galet A, Kol. II, 11. 9) Inschrift B, Kol. VIII, 64.
10) Vergl. Jensens Bemerkung Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 46.

Abschnitte noch begegnen werden, den gleichen Titel wie Pa-sag führt[1]), so darf man wohl annehmen, dass dieser ebenfalls eine Sonnengottheit und wahrscheinlich das Urbild I-schums, wenn nicht gar mit ihm identisch gewesen ist. Price[2]) hält ihn dagegen als Sohn En-kis (oder Eas) für eine Form des Feuergottes Girru.

Nidaba.

In einem Traume, den ihm die Götter senden, sieht Gudea unter anderen eine Göttin, deren Namen wahrscheinlich Nidaba zu lesen ist[3]), und Ninâ sagt dem Könige von Schirpurla, als sie ihm einen Traum deutet, dieselbe sei ihre Schwester. In einem Texte aus einer noch früheren Zeit nennt sich der König Lugalzaggisi den Sohn der Nidaba[4]). Aus der Schreibung ihres Namens, sowie auch aus anderen Umständen ergiebt sich, dass Nidaba eine Göttin des Landbaus war. In historischen Texten spielt sie kaum eine Rolle, dagegen nehmen die Zaubersprüche häufig auf sie Rücksicht. Angesichts der Thatsache, dass man Nidaba anfleht, vereint mit Ea die Macht der Dämonen zu brechen, möchte man vermuten, dass sie ehedem keine unbedeutende Stellung eingenommen habe. Auch Nin-girsu weist, wie man sich erinnern wird, Züge auf, die ihn zu dem Landleben in Beziehung bringen. Daher wird Nidaba wohl die Gemahlin eines der Ackerbaugötter gewesen sein, deren Verehrung in das Gebiet von Gudeas Reich fiel. Noch unerklärt ist die hervorragende Stellung, die Lugalzaggisi, der König von Erech, der Göttin einräumt, indem er sich gleich zu Anfang seiner Inschrift zwei Mal „Helden der Nidaba“ nennt[5]). Später bediente man sich ihres Namens zur allgemeinen Bezeichnung der Fruchtbarkeit des Bodens. So sagt Aschurbanapal, um den zu seiner Zeit herrschenden Wohlstand zu schildern, das Korn habe infolge der Mehrung Nidabas „gut gestanden“[6]).

Ku(?)-anna.

Ur-Bau[7]) erwähnt eine Göttin dieses Namens (doch ist die Lesung des ersten Zeichens unsicher), der er einen Tempel in Girsu erbaut. Wenn Amiauds Lesung richtig ist, so haben die Babylonier die Göttin zu einer bestimmten Zeit mit der Gemahlin Adads, des Sturmgottes, identifiziert. Das würde zu der Schilderung, die Ur-Bau von ihr giebt,

1) Ischum wird ideographisch auch Pa-sag-ga geschrieben.

2) Le Pantheon de Goudea, (Revue de l'histoire des religions 43, 301).

3) Zylinder A, Kol. V, 25. Amiaud las den Namen als Nirba, während Thureau-Dangin Nisaba liest.

4) Hilprecht, Old Bab. Insc. I, 2, Nr. 87, Kol. I, 26—27.

5) A. a. O. Kol. I, 7—8 und 11—12.

6) Rawlinson V, Kol. 1, 48.

7) Déc. Pl. 7, Kol. VI, 5.

stimmen. Sie lässt nämlich das Land vom Wasser überflutet werden, gehört also zu der gleichen Kategorie von Gottheiten wie Bau [1]).

In einer Liste von Gottheiten, die von Lugalzaggisi [2]) herrührt, finden wir eine lokale Göttin, namens

Schid,

welche als „die Priesterin von Erech" bezeichnet wird [3]), und in derselben Inschrift begegnen wir ferner einer Göttin

Nin-agid-kha-du [4]),

welche „die Herrin von Erech" heisst. Obwohl die Bedeutung Erechs in der frühbabylonischen Geschichte deutlich aus den durch Hilprecht veröffentlichten Inschriften von Nippur hervorgeht, so ist es doch bemerkenswert, dass wir bereits zu Lugalzaggisis Zeit dort den Kult verschiedener Göttinnen antreffen.

Zum Schluss erwähnen wir noch einige nur selten vorkommende Gottheiten, von denen wir in den meisten Fällen bloss die Namen kennen.

In der Inschrift des ältesten bis jetzt bekannten Herrschers von Schirpurla, des Urukagina, erscheint ein Gott Nin-schul-li [5]). Wahrscheinlich haben wir es hier aber nur mit einer Umschreibung der bekannten Gottheit Nin-girsu zu thun.

Ein gewisser Idin-Dagan, den Radau [6]) für einen König von Isin hält (ca. 2850 v. Chr.), erwähnt in einem Weihetexte das Götterpaar En-guburra und Nin-guburra, die wohl nur Schutzgeister sind.

In der grossen Zylinderinschrift A des Gudea kommt öfters der mit dem Götterdeterminativ versehene Name Im-mi-khu vor [7]). Price hält ihn für einen Gott, aber wir haben es wohl nur mit dem Symbol eines solchen und zwar des Nin-girsu zu thun; Thureau-Dangin wird daher recht haben, wenn er Im-mi (oder Im-gig) als einen „göttlichen

---

1) Zu Ku(?)-anna vergl. auch noch Rawlinson III, 67, 32 c—d.

2) Hilprecht, a. a. O. Nr. 87, Kol. I, 30. Vergl. den Schluss des VI. Kapitels.

3) Hilprecht schlägt die Lesung *Umu* vor. Thureau-Dangin (Revue Sémitique V, 270) hält *Schid* für eine männliche Gottheit; an der betr. Stelle erscheint Schid jedoch unter einer Schaar von Göttinnen.

4) Ebenda Kol. I, 32.

5) Le Clercq II, Pl. VIII, Nr. 1, Kol. V, 1. Auch in Eigennamen aus der altbabylonischen Periode kommt Nin-schul-(li) vor, vergl. Radau, Early Babyl. History 409.

6) Siehe Scheil, Recueil de travaux XVI, 188, Rev. Z. 9—11, sowie Radau S. 231—233 und vergl. Rawlinson V, 44, 23 c.

7) Zyl. A, Kol IV, 17; V, 15; XI, 3; XIII, 22; XXI, 4; XXVII, 19; auch Zyl. B, Kol. XIV, 16; XXIII, 1. Ich möchte bei dieser Gelegenheit meinem Kollegen Prof. Ira M. Price meinen Dank für mannigfache Belehrung über verschiedene Stellen in den Inschriften des Gudea aussprechen.

Vogel" betrachtet[1]). Im-mi (khu) kommt dann noch als Bestandteil in dem Namen des Tempels des Nin-girsu vor[2]).

Nin-kagina, die Enkelin des Ur-Bau, widmet eine Inschrift einer Gottheit, deren Namen wohl Urdu-zi lautete[3]).

Ein Gott Kadi, der im Anfang einer Inschrift des En-temena[4]) sowie auch bei Gudea[5]) erscheint, und von dem zur Zeit Dungi's II.[6]) ein Tempel in Dur-rab-ilu erwähnt wird, wird wahrscheinlich dem Gebiete des ehemaligen mächtigen Königreichs Kisch angehört haben. Dur-rab-ilu oder Dur-ilu[7]) hat vermutlich nicht weit von der elamitischen Grenze gelegen. Sowohl in Hymnen wie in der sogenannten babylonischen Chronik kommt Kadi gelegentlich vor[8]), und da er in der Inschrift des Mutabil, des „Statthalters" von Dur-ilu, mit Ischtar zusammengestellt wird, so scheint er in der That der Hauptgott dieser Stadt gewesen zu sein.

Gleichfalls in einem chronologischen Verzeichnisse aus der Zeit Dungi's II.[9]) wird der Tempel eines Gottes Nu-ku-sir-da in Kasalla genannt.

Falls wir einen verstümmelten Götternamen in einer Inschrift[10]), die vermutlich von einem Herrscher von Kisch stammt, zu Za-mal-mal ergänzen dürfen, so hätten wir bereits für die erste babylonische Periode eine Bezeichnung des Gottes Ninib[11]), der wir in der zweiten sowie in religiösen Texten öfters begegen.

Von besonderem Interesse ist die Verbindung der drei Götter Za-za-ru, Im-pa-ud-du und Ur-e-nun-ta-ud-du-a, denen Uru-kagina, der älteste Herrscher Schirpurlas, in dem grossen Tempel Baus zu Uru-azaga Stätten der Verehrung einrichtet[12]). *Ud-du* in den beiden letzten Namen bedeutet „strahlend" oder „aufgehend", *pa-ud-du* (vergl. Dun-pa-ud-du S. 93) „hervorstrahlend", was vielleicht auf Sonnengottheiten schliessen

1) Le songe de Goudea (Paris 1901) S. 9 folg. Thureau-Dangin sieht nämlich in *khu* ein Ideogramm für Vogel und liest im Übrigen den Namen des göttlichen Vogels Im-gig.

2) Siehe oben S. 57. Der Name des Tempels wäre demnach zu erklären: „Der göttliche Vogel Im-mi (oder Im-gig) erleuchtet".

3) Cuneiform Texts of the British Museum I, Nr. 96, 6—15 I.

4) Revue d'Assyriologie IV, Nr. 2, Pl. 2, Kol. I, 10.

5) Zyl. A, Kol. X, 26.

6) Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 2, Nr. 125, Obv. 6.

7) So in der Inschrift des Mutabil (Winckler, Altbabylonische Keilschrifttexte Nr. 16) und in der babylonischen Chronik (A) Abel-Winckler, Keilschrifttexte S. 48, Kol. III, 44—45.

8) Vergl. den Stellennachweis bei Radau, Early Babyl. History 255. Siehe auch am Schlusse des XIV. Kapitels. 9) Hilprecht a. a. O. Nr. 125 Obv. 8.

10) Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 2, Nr. 108; Hilprecht (ebenda S. 43) liest Za-ma-ma, was jedoch auf derselben Ergänzung beruht, da das Zeichen *mal* auch den Wert *ma* hat. 11) Vergl. Rawlinson II, 57, 70 c.

12) De Sarzec, Déc. Pl. 32, Kol. II, 10—12. Amiaud liest die ersten zwei Bestandteile des dritten Namens Gim-nun, wie auch Radau, Early Babyl. History S. 54; Price dagegen Ur-e (Le Pantheon de Goudea, Revue de l'histoire des religions 43, 302).

lässt. Genau in derselben Reihenfolge erscheinen die drei Götter in einer Inschrift des Gudea, nur dass dieser noch vier weitere, nämlich Khi-gir-nun-na, Khi-schagga, Gu-ur-mu und Za-ar-mu hinzufügt und alle sieben als die Kinder der Göttin Bau bezeichnet[1]). Einige von ihnen sind vielleicht nur als Schutzgeister zu betrachten.

Als Bestandteile von Eigennamen, die in Texten der altbabylonischen Periode vorkommen, lernen wir ferner die folgenden Götter kennen[2]): Dagan, Damu, Lama, Ma-ma, Nesu, Nun-gal, An-makh, während in Monatsnamen noch Nin-si-na[3]) und Nin-azu[4]) erscheinen. Einige dieser Gottheiten, wie Dagan, und Damu (eine Bezeichnung der Gula), werden wir später wieder antreffen; andere, wie Nin-azu (gleich Ninib), sind dagegen wohl nur Beiwörter uns bereits bekannter Götter.

Aber selbst hiermit ist die Anzahl der in der ersten babylonischen Periode verehrten Gottheiten noch nicht erschöpft. Von anderen Herrschern abgesehen, liessen sich schon aus Gudeas Inschriften noch eine ganze Reihe hinzufügen, wie Lugal-kur-dub, Gisch-bar-uddu, Lugal-sidi, En-sig-nun, En-lu-lim u. a., welche in der grossen Zylinderinschrift B die eigenthümliche Stellung einer Art von Beamten des Gottes Nin-girsu einnehmen[5]). Ferner finden wir in Gudeas Zylinderinschrift A den Gott oder Schutzgeist Siru (Kol. XXVII, 4), der in den Zaubertexten eine Rolle spielt, einen Gott Nin-tu (Kol. XVI, 26), dem ein Tempel in Schirpurla geweiht war, sowie einige andere, darunter Adad (Kol. XXVI, 21). Auf ein näheres Eingehen über sie müssen wir vorläufig verzichten, doch werden wir auf Verschiedene von ihnen noch bei Gelegenheit zurückkommen. Auch in religiösen Texten aus späterer Zeit sowie in Tempelverzeichnissen[6]) treffen wir auf Gottheiten, die noch zur ältesten Periode gehören. Wennschon wir nun gerade für diese älteste Periode der babylonischen Religion noch viel von zukünftigen Forschungen erwarten dürfen, so können wir uns doch vorläufig mit dem Bewusstsein begnügen, nicht nur die grössere Anzahl der altbabylonischen Götter wenigstens dem Namen nach kennen gelernt zu haben, sondern auch in das Wesen der wichtigsten von ihnen eingedrungen zu sein und damit einen tieferen Einblick in die religiösen Begriffe und Zustände dieser Zeit gewonnen zu haben.

1) Zyl. B, Kol. XI, 4—12. Vergl. Amiaud Records of the Past, N. Ser. I, 59.

2) Die einzelnen Namen lauten: Ischme-Dagan und Ische-Dagan; Ur-Damu; Gala-Lama; Ur-nesu; Ur-nun-gal; Ur-an-makh (s. Radau, Early Babyl. History, Indices).

3) Altbabylonische Bezeichnung des dritten Monats (Simanu); vergl. Radau a. a. O. 294.

4) Altbabylonische Bezeichnung des sechsten Monats (Ululu), Radau 295.

5) Thureau-Dangin, La famille et la cour d'un dieu chaldéen (Revue d'historie et de littérature religieuses VI, 1901, Nr. 6, S. 3), wo man die vollständige Liste findet. Zum Teil sind die Lesungen allerdings noch höchst unsicher. Vergl. auch Kap. VI gegen den Schluss.

6) Siehe Kap. XXVI und XXVII, wo der Versuch gemacht wird, das Pantheon im Zusammenhang mit den Kultzentren zusammenzufassen.

V. Kapitel.

Die Göttergemahlinnen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie verhältnismässig gering die Zahl der weiblichen Gottheiten in den Inschriften der ersten Periode der babylonischen Geschichte ist. Doch dürfen wir daraus nicht etwa den Schluss ziehen, dass solche überhaupt nicht in grösserer Zahl vorhanden gewesen seien. Im Gegenteil können wir als sicher annehmen, dass jeder Gott seine Gemahlin, ja bisweilen deren mehrere gehabt hat. Wenn indes die Gemahlinnen der meisten Götter unbekannt sind, so liegt das an der untergeordneten Rolle, welche sie spielten. Die babylonischen Göttinnen werden mit wenigen Ausnahmen zu rein schattenhaften Reflexen der Götter und behalten nur eine geringe eigene Macht, in manchen Fällen sogar überhaupt keine. Ihre ganze Popularität verdanken sie einzig und allein der Verbindung mit ihren männlichen Genossen. Entsprechend dieser untergeordneten Stellung tritt dann in der zweiten Periode der babylonischen Geschichte immer deutlicher das Bestreben hervor, die schon an sich geringe Anzahl der noch selbständigen Göttinnen durch Ausgleichung unter einander immer mehr zu beschränken, bis es schliesslich thatsächlich nur noch eine einzige Göttin unter vielen Formen giebt. Nur in den religiösen Texten, sowie in einigen populären mythologischen Vorstellungen behalten die Göttinnen bis zu einem gewissen Grade ihre ursprüngliche Bedeutung. So spielt eine Göttin Allat, wie wir noch sehen werden, eine wichtige Rolle als die Hauptgöttin der unterirdischen Höhle, welche die Toten beherbergt. Allat scheint anfänglich eine Gemahlin des berühmten Bels von Nippur gewesen zu sein; als man sie dann aber mit Nergal, dem Hauptgotte der unteren Welt, in Verbindung brachte, schwanden alle Spuren ihres ursprünglichen Wesens. Andererseits wird Gula, die Gemahlin Nin-ibs, nur gelegentlich unter der als Bestandteil eines Eigennamens schon der

ältesten Epoche angehörigen Form Ma-ma[1]) in den historischen Texten der zweiten und dritten Periode erwähnt, während sie in den Zauberformeln öfter als Heilerin von Krankheiten erscheint. Das Gleiche gilt für andere Göttinnen, so dass wir daraus den Schluss ziehen dürfen, die babylonische Religion habe seit den ältesten Zeiten den in allen semitischen Religionen so ausgeprägten Zug ebenfalls besessen, das männliche und weibliche Prinzip zur Personifizierung der Gewalten, die das Schicksal der Menschen bestimmten, vereint zu verwenden. Zum Teil ist zweifellos auch die geringere Bedeutung des Weibes im sozialen wie politischen Leben mit ein Grund für die untergeordnete Stellung der Göttergemahlinnen. Als sicher können wir jedenfalls annehmen, dass es keinen Gott gegeben hat, mochte sein Machtbereich auch noch so beschränkt, die Zahl seiner Verehrer noch so gering sein, dem nicht ein weibliches Wesen beigesellt war, das ihm wie ein Schatten folgte.

Ganz anders liegt der Fall bei Göttinnen, die eine mehr oder weniger unabhängige Stellung einnehmen und diese auch teilweise bewahren. Es empfiehlt sich indessen, auch deren Behandlung bis zum Schlusse des babylonisch-assyrischen Pantheons aufzusparen[2]).

1) Siehe oben S. 98. Zu Ma-ma (auch Me-me) als Namen Gulas vergl. Hilprecht, Old Babyl. Inscriptions I, 2, S. 42 Anm. 6.

2) Siehe am Schlusse des XIV. Kapitels.

VI. Kapitel.

Das Pantheon Gudeas und anderer altbabylonischer Herrscher.

Gudea zeigt deutlich das Bestreben, seinem Pantheon eine möglichst weite Ausdehnung zu verleihen. Er folgt in diesem Punkte älteren Mustern und wird seinerseits das Vorbild für viele spätere Herrscher Babyloniens und Assyriens, welche die Empfindung hatten, je grösser die Anzahl der von ihnen verehrten Götter sei, desto imponierender müssten sie selbst vor den Augen ihrer Unterthanen dastehen. Ausserdem suchten sie durch Einverleibung von Gottheiten aus den von ihnen unterworfenen Gebieten in ihr eigenes Pantheon nicht nur deren Schutz zu gewinnen, sondern sie brachten dadurch auch die Ausdehnung ihrer Machtansprüche klar zum Ausdruck. Anfang und Schluss der Weihe- und Gedenkinschriften boten den Königen günstige Gelegenheiten, die Reihe der Mächte paradieren zu lassen, unter deren Schutze sie aufzutreten wünschten. Diese Listen sind ebenso interessant wie wertvoll, insofern sie eine bequeme Aufzählung der hauptsächlichsten Götter bieten, welche das babylonische Pantheon zu verschiedenen Perioden in sich geschlossen hat.

Am Schlusse einer seiner Inschriften giebt so der berühmte Gudea einmal ein Verzeichnis von nicht weniger als achtzehn Gottheiten[1]). In rascher Aufeinanderfolge nennt er Anu, En-lil (Bel), Nin-khar-sag, En-ki (Ea), En-zu (Sin), Nin-girsu, Ninâ, Nin-dar-a, Ga-tum-dug, Bau, Innanna, Schamasch, Pa-sag, Gal-alim, Dun-schagga, Nin-Mar, Dumuzi-zu-ab und Nin-gisch-zida. Nach diesen Gottheiten können wir die Ausdehnung von Gudeas Herrschaft berechnen. Er ruft sie an, denjenigen zu strafen, der es wagen werde, seine Verordnungen umzustossen oder das Gedächtnis an seine Thaten auszulöschen. Zu Anfang einer anderen Inschrift[2]) wendet er sich an Nin-girsu, En-lil, Ninâ, Bau, Ga-tum-dug, Gal-alim und Dun-schagga. Er zählt auf, was er gethan habe, um die Verehrung dieser Gottheiten zu fördern und gründet darauf die

1) Inschrift B, Kol. VIII und IX. 2) Inschrift D.

Hoffnung, dass sie ihn bei seinen Unternehmungen nun ebenfalls unterstützen würden.

Wie man sieht, unterscheiden sich die Listen durch die Zahl und Reihenfolge der in ihnen vorkommenden Götter von einander. Dass in der zweiten Liste Nin-girsu an der Spitze steht, erklärt sich dadurch, dass die betreffende Inschrift die Widmung eines Heiligtums für ihn ist. Trotz seiner Würde als Hauptgott von Schirpurla gehört aber Nin-girsu zu den Gottheiten zweiten Ranges. Weit über ihm steht die Dreiheit Anu, Bel und Ea, die, wie wir gesehen haben, die grossen Abteilungen des Alls, Himmel, Erde und Wasser, darstellt. Diese Götter haben demgemäss in der ersten Liste vor Nin-girsu den Vorrang. Wir werden in einem späteren Kapitel[1]) die Bedeutung dieser Dreiheit für die babylonische Religion noch ausführlich darlegen. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass die Systematisierung volkstümlicher Vorstellungen, die sich in der Einteilung der Gottheiten in mehrere Klassen äussert, bereits damals beginnt. Allerdings hat sie zu jener Zeit noch nicht ihren endgültigen Abschluss erreicht. Zwar hat der Mondgott seinen Platz bereits unmittelbar hinter der Dreiheit erhalten, den er nachmals in der völlig entwickelten babylonischen Theologie behauptet; aber da, wie wir gesehen haben, Sin grundsätzlich den Vorrang vor dem Sonnengotte hat, so sollte ihm dieser als sein Gefährte folgen. Jedoch nicht nur Nin-girsu kommt vor ihm, sondern auch noch zwei andere Gottheiten, nämlich die Göttin eines zu Schirpurla gehörigen Stadtteils[2]) sowie Nindar-a, der in enger Beziehung zu dem „Kriegergotte" von Gudeas Reiche steht. Darauf erscheinen die drei grossen Göttinnen Ga-tum-dug, Bau und Innanna, und erst nach ihnen wird der Sonnengott zugleich mit Pa-sag, als einer Art Stellvertreter von ihm, angerufen. In der Anordnung der übrigen fünf Gottheiten lässt sich kein bestimmtes Prinzip erkennen. Augenscheinlich nehmen sie aber einen niedereren Rang ein. Im Ganzen lassen sich im altbabylonischen Pantheon nicht weniger als vier Klassen von Göttern unterscheiden:

1. Die grosse Dreiheit Anu, Bel, Ea;

2. Eine zweite, vorläufig noch unvollständige Gruppe, zu der Sin und Schamasch gehören, und die sich durch spätere Hinzufügung des Sturmgottes Adad[3]) zu einer zweiten Dreiheit entfaltet;

3. Die grossen Götter, d. h. die Schutzgottheiten der wichtigeren politischen Mittelpunkte des Landes;

4. Die niederen Götter, welche die lokalen Kulte der unbedeutenderen Orte darstellen.

Natürlich lässt sich die Grenzlinie zwischen den beiden letzten Klassen nicht immer ganz scharf ziehen. In Folge des beständigen Wechsels im politischen Kaleidoskop erheben sich gelegentlich lokale

1) Kap. VIII. 2) Siehe S. 79. 3) Siehe Kapitel VIII unter Adad.

Gottheiten von ihrem niederen Range im Pantheon zu einem höheren, während umgekehrt andere beim Abnehmen der politischen Macht ihrer Verehrer von ihrem ursprünglich höheren Range zu einem niederen herabsinken[1]). Diese fortwährende Einwirkung der politischen Verhältnisse auf die Beziehungen der einzelnen Götter zu einander ist einer der charakteristischsten Züge der babylonisch-assyrischen Religion. Als dann im Laufe der Zeit eine Festsetzung des Pantheons zu grösserer Beständigkeit im Reiche der theologischen Spekulation führt, macht sich der Einfluss der Politik auf die Religion zwar weniger bemerkbar, doch hört er auch jetzt nie ganz auf. Die verschiedenen Klassen der Götter werden in den theologischen Schulen, die sich im Euphratthale, wie wir noch sehen werden, bilden, genau festgesetzt. Nur die Nebenbuhlerschaft zwischen dem unter einem Szepter vereinigten babylonischen Reiche einerseits und dem assyrischen andererseits bewirkt gelegentliche Verschiebungen der Hauptkultstätten der zwei Götter, die an der Spitze des babylonischen bezw. assyrischen Pantheons stehen.

Amiaud[2]) hat den Versuch gemacht, das Pantheon dieser ältesten Epoche genealogisch darzustellen. In Gudeas langer Liste glaubt er, drei Generationen aufdecken zu können: nämlich die drei Hauptgötter nebst je einer Göttin als die Eltern von Sin, Schamasch, Nin-girsu, Bau und anderen. Die Götter dieser zweiten Reihe erzeugen dann ihrerseits eine dritte Generation. Professor Davis hat Amiauds Theorie aufgenommen und die Behauptung aufgestellt, die Familienidee müsse den Ausgangspunkt für das Verständnis des Pantheons von Schirpurla bilden[3]). Indessen verträgt die Hypothese keine konsequente Durchführung. Es giebt Gottheiten, die sich, wie schon Amiaud zugab, nicht in seinem Schema unterbringen lassen, wenigstens nicht bei dem bisher vorliegenden Material, während man andere nur unter ganz willkürlichen Voraussetzungen in die Theorie hineinzwängen kann. Sodann müssten sich doch in den späteren Entwickelungen des assyrisch-babylonischen Pantheons Spuren dieser Familienidee entdecken lassen. Das ist aber nicht der Fall.

Eine andere, wahrscheinlichere und natürlichere Erklärung für die Beziehungen vieler, freilich nicht aller Götter in Gudeas Pantheon zu einander haben wir bereits angedeutet. Eines Teils beruht nämlich die höhere Stellung gewisser Götter auf der Entwickelung eines eigentümlichen theologischen Systems im Euphratthale, anderseits erklärt sich die Vereinigung mehrerer Gottheiten zu einer Familiengruppe durch politische

---

1) Vergl. Winckler's vortreffliche Bemerkungen über das Verhältnis zwischen Stadt und Gott im alten Babylonien (Altorientalische Forschungen III, 232—235).

2) Records of the Past, N. Ser. I, 57—59.

3) The Gods of Shirpurla (Proceedings Amer. Oriental Soc. April 1895, CCXII—CCXVIII).

Verhältnisse und Wechselfälle. Insofern hat Amiaud allerdings Recht, als die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gottheiten der Regel nach ihren Ausdruck in Bildern fanden, die von der menschlichen Gesellschaft hergenommen waren. Die untergeordnete Stellung, die beispielsweise Sin einem Gotte gegenüber einnahm, dessen Gebiet die gegesamten „unteren Gegenden" bildeten, bezeichnete man passend in der Weise, dass man den Mondgott zum ältesten Sohne En-lils oder Bels machte. Ähnlich galt eine Göttin wie Bau als Tochter Anus. Es wäre aber falsch, wenn man die Worte „Sohn" und „Tochter" hier wörtlich nehmen wollte. Dergleichen Bezeichnungen werden in allen semitischen Sprachen bildlich verwandt und sollen ein Abhängigkeits-Verhältnis irgend welcher Art andeuten[1]). Wir haben bereits gesehen, dass der Vereinigung einer Anzahl von Städten oder Staaten unter einem Oberhaupte auch die Vereinigung der Sondergottheiten dieser Städte und Staaten folgte. Diese letztere fand nun darin ihren Ausdruck, dass man je nach den Umständen die Gottheiten als gleichberechtigt neben einander stellte, in welchem Falle sie entweder als Gemahlinnen oder als Brüder, Schwestern, Kinder desselben Gottes galten. Oder man brachte den höheren Rang eines Schutzgottes dadurch zur Anschauung, dass man dem Gotte eines eroberten oder abhängigen Gebietes die Stellung eines Sohnes oder Dieners zuwies.

Bei der Untersuchung einer Liste wie derjenigen Gudeas müssen wir daher den lokalen Sonderverhältnissen voll Rechnung tragen. Nur eine Vergleichung seiner Liste mit anderen ermöglicht uns eine Scheidung zwischen den allgemeinen Zügen der babylonischen Kulte und den Sonderformen, die aus politischen oder örtlichen Vereinigungen hervorgingen. Wir sind jetzt im Stande, eine solche Vergleichung für einen Zeitraum durchzuführen, der bestimmt einige Jahrhunderte vor Gudea fällt. Hilprecht hat die Zeit des Reiches von Lugalzaggisi, eines Königs von Erech, den wir bereits mehrfach im vierten Kapitel erwähnt haben, auf 4500 v. Chr. angesetzt, doch scheint dies etwas zu hoch zu sein[2]). Die Chronologie für die Zeit vor Gudea ist trotz neuerer Forschungen noch recht unsicher. Lugalzaggisi zählt nun in einer langen Götter-Liste am Anfang der oben erwähnten Inschrift der Reihe nach die folgenden auf: En-lil (Bel), Anu, die Göttin Nidaba, die Götter En-ki (Ea), Schamasch, En-zu (Sin), die Göttinnen Innanna, Nin-kharsag, Schid und Nin-agid-khadu. Bei Anu gebraucht der König dieselbe Wendung wie Ur-Ningirsu von Schirpurla (s. oben S. 85), d. h. er nennt sich selbst „Priester des Anu", was nach der oben vorgeschlagenen Erklärung vielleicht „göttlicher Priester" bedeuten soll.

1) Eine Anwendung dieser These für die älteste Geschichte der hebräischen Stämme bietet Guthe in seiner Geschichte des Volkes Israel S. 4—6.

2) Vergl. z. B. Thureau-Dangin, Revue Sémitique V, 269. Radau, Early Babyl. History S. 11 ff. setzt ihn 4000 v. Chr.

Bel, Ea, Sin und Schamasch (oder Utu) sind Gudea wie Lugalzaggisi gemeinsam. Sie stellen also die grossen Götter dar, deren Verehrung sich nicht mehr blos auf ein Gebiet beschränkte. Sie sind zum Allgemeingut geworden, einmal wegen der Heiligkeit der Orte, an denen man sie verehrte, sodann wegen des hohen Alters dieser Orte und endlich zweifelsohne auch in Folge der politischen Entwickelung, welche der betreffenden Periode vorangegangen war. Die bevorzugte Stellung, welche Lugalzaggisi der Nidaba einräumt, ist ausserordentlich auffällig. Er nennt sich wie seinen Vater „Held" der Nidaba. Wenn man übrigens in Erwägung zieht, dass wenigstens die letzten zwei Göttinnen Schid und Nin-agid-khadu lokaler Art sind, so scheint der Schluss berechtigt, dass Nidaba in näherer Beziehung zu dem Gebiete gestanden habe, in welchem Erech lag. Nebopolassar erwähnt sie einmal neben den grossen Göttern[1]). Die Göttin Innanna, die nur kurz als „die Göttin" bezeichnet wird, ist zweifelsohne mit der grossen Nanâ von Erech identisch, während Nin-khar-sag als Gemahlin En-lils erscheint.

In eine noch ältere Periode führt uns die Inschrift des Königs E-anna-tum[2]) zurück, dessen Pantheon eine lehrreiche Vergleichung mit denen Gudeas und Lugalzaggisis ermöglicht. Er beginnt mit Ningirsu, dem die Inschrift an erster Stelle gewidmet ist, und zählt dann der Reihe nach En-lil (Bel), Ninâ, Nin-khar-sag, Innanna, En-ki (Ea), Dumuzi-zu-ab, Pa-sag und Lugal-erim auf. Diese geringe Anzahl von Göttern ist auffällig. Statt der 18 Gudeas und der 10 bei Lugalzaggisi haben wir nur 9, während man doch sonst sichtlich das Bestreben hatte, die Zahl ständig zu vermehren. Aus der grossen Dreiheit werden nur Bel und Ea genannt, die zweite, Sin, Schamasch und Adad, fehlt gänzlich. Göttinnen scheinen noch eine wichtigere Rolle als in der Folgezeit zu spielen. Ninâ hat vor Nin-khar-sag, der Gemahlin Bels, den Vorrang; sie kommt dann nebst Innanna in der Inschrift nochmals vor, und zwar in einer Weise, die beide deutlich als wirksame Mächte kennzeichnet. Dumuzi-zu-abs Stellung weist auf Abhängigkeit von Ea hin. Dass Pasag erscheint, wo wir eine Sonnengottheit erwarten sollten, ist ebenso interessant wie das Vorkommen Lugal-erims, der sich nach dieser Inschrift als sehr alt erweist.

Als Ergebnis unserer Vergleichung können wir das Bestreben bezeichnen, gewisse grosse Götter im Allgemeinen anzuerkennen, was dann in der Zeit Hammurabis völlig zur Ausbildung kommt. Gleichzeitig kommt die Anhänglichkeit der Herrscher an die Sondergottheiten ihres Gebietes in der hervorragenden Stellung zum Ausdruck, welche verschiedentlich Götter einnehmen, die sonst nur eine ganz unbedeutende Rolle spielen und unter Umständen sogar in andere aufgegangen sind. Schliess-

1) Hilprecht, Old Babyl. Inscriptions I, 2, Nr. 87, Kol. II, 15.
2) Galet A, Kol. I—II (Thureau-Dangin, Revue d'Assyr. IV, Nr. 1, Pl. I).

lion lässt sich, wie bei Lugalzaggisi und Gudea, die Neigung beobachten, lokale Götter hervorzuheben, weniger um ihrer selbst willen als wegen des Eindrucks, den die Aufzählung eines umfangreichen Pantheons machen musste, das an Ausdehnung und Würde dem Gebiete und dem Range gleichkommen sollte, welche die Herrscher für sich selbst in Anspruch nahmen.

Einen ganz anderen Zweck verfolgt Gudea bei einer umfangreichen Aufzählung von Gottheiten in einer Inschrift, die sich hauptsächlich mit der Einweihung und Einrichtung des Haupttempels E-ninnu zu Girsu beschäftigt [1]). Hier erscheint Nin-girsu als Stadtpatron und Lieblingsgott des Herrschers, umgeben von einer grossen Götterschaar, die zum Teil als Glieder seiner Familie bezeichnet werden [2]), zum Teil als eine Art von Beamten gewissermassen seinen Hofstaat bilden. Es ist daher ganz natürlich, dass in dieser Liste nicht nur viele Gottheiten von rein lokaler Bedeutung vorkommen, die sonst in den historischen Texten nicht erscheinen, sondern dass auch zahlreiche Hauptgötter fehlen. Bau wird als Gemahlin Nin-girsus, En-lil als dessen Vater erwähnt, ferner finden sich En-ki und Ninâ; sonst begegnen wir aber nur Göttern niederen Ranges, wie Gal-alim und Dun-schagga, oder ganz unbekannten Gestalten wie der Göttin Nin-mada, den Göttern Asaru und Nin-dub sowie En-Lulim, En-sig-nun, Lugal-sidi und anderen, die zumeist noch der Erklärung harren [3]).

Bei der Besprechung der babylonischen Tempel werden wir Gelegenheit haben, nochmals auf diesen Text zurückzukommen. Hier genügt es, auf die Thatsache hinzuweisen, dass wir bereits in der alt-babylonischen Periode gewissermassen zwei Klassen von Götterlisten haben. Zunächst ein allgemeines Pantheon, welches das gesamte, politische Gebiet der einzelnen Herrscher umfasst und den ganzen jeweiligen religiösen Horizont berücksichtigt, sowie daneben ein lokales, das sich auf die Familie und den Hofstaat eines Hauptgottes beschränkt.

---

1) Zylinder B, Kol. III—XII bei de Sarzec, Déc. Pl. 36, und Price, The great Cylinder Inscriptions A & B of Gudea (Leipzig 1899).

2) Siehe oben S. 98.

3) Die volle Liste findet man in Thureau-Dangin's vorzüglicher Abhandlung „La famille et la cour d'un dieu chaldéen (s. oben S. 98 Anm. 5). Dass wir in allen Fällen wirkliche Götter vor uns haben, ist allerdings kaum anzunehmen. Bei einigen mit dem Götter-Determinativ geschriebenen Namen haben wir an Geister niederen Ranges zu denken, bei andern möglicherweise an symbolische Umschreibungen menschlicher Thätigkeiten. Näheres hierüber siehe in Kapitel XXVII.

VII. Kapitel.

Allgemeine Ergebnisse.

Wir haben das altbabylonische Pantheon vor uns vorüberziehen lassen, so weit die bisher aufgefundenen Texte uns Namen und Beinamen seiner Bewohner enthüllt haben. Die Liste erhebt indes auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Dass künftige Texte sie erweitern werden, indem sie die Existenz so mancher uns gegenwärtig nur aus späteren Inschriften oder aus der religiösen Litteratur bekannten Gottheit bereits in dieser frühen Zeit nachweisen, ist mehr als wahrscheinlich. Man hat z. B. in Telloh mehr als 30 000 Thontäfelchen gefunden, die hauptsächlich Opferverzeichnisse, Tempelinventare und juristische Urkunden enthalten. Voraussichtlich werden diese Täfelchen[1]) noch weitere Namen von Gottheiten liefern und vielleicht auch auf bereits bekannte neues Licht werfen. Ebenso ist von weiteren Ausgrabungen auf babylonischen Trümmerstätten neues Material zu erhoffen. Im Allgemeinen aber werden solche zu erwartenden Bereicherungen für eine Darlegung der Hauptzüge des babylonischen Pantheons in ältester Zeit nicht von wesentlicher Bedeutung sein. Der Charakter der babylonischen Religion führte zur Anerkennung einer stattlichen Anzahl von Gottheiten, von denen allerdings viele die gleichen Eigenschaften aufweisen. Örtliche Kulte waren fortwährend bestrebt, sich mit dem Emporkommen ihrer Städte weiter auszudehnen, und dadurch wurden die Namen der betreffenden Gottheiten in weiterem Umkreise bekannt. Ein Herrscher mochte dann, um seinen eigenen Glanz zu erhöhen, eine oder mehrere von ihnen nennen und sie gleichzeitig mit Beinamen ehren, die ihr Wesen mehr oder weniger treffend bezeichneten. So lange die verschiedenen Teile Babyloniens noch nicht förmlich unter einem Oberhaupte vereinigt waren, konnten sich einzelne Lokalkulte nebeneinander in gleicher Ausdehnung ausbreiten. Die Götter, welche als die besonderen Schirmherren der grossen Zentren wie Schirpurla, Nippur, Ur, Erech, Kisch u. a. galten, behielten ihren Vorrang über die anderen bei, selbst wenn die ihnen heiligen Städte politisch an Macht einbüssten.

1) Viele derselben sind in der neuen Serie der „Cuneiform Texts of Babylonian Tablets in the British Museum“ (Parts I—XI, London 1896—1901) veröffentlicht, andere durch W. R. Arnold „Ancient Babylonian Temple Records“ (New-York, 1896) sowie von Thureau-Dangin in der Revue d'Assyriologie IV, Nr. 3, S. 69—86 (85 Tafeln) und Radau, Early Babyl. History S. 372—423.

Der Herrscher eines Gebietes, der die Obermacht über ein anderes in Anspruch nahm, welches ehedem unabhängig gewesen war, beeilte sich, seine Autorität dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass er den Schutzgott des unterworfenen Distrikts stolz als Glied seines eigenen Pantheons in Anspruch nahm. Die Popularität Sins erfuhr in Ur keine Minderung, als die Suprematie Urs auf Isin überging. Im Gegenteil, der Gott erwarb sich neue Freunde, die mit den alten in Ergebenheitsbezeugungen wetteiferten. Wenn, wie dies verschiedentlich der Fall war, die Schutzgottheiten personifizierte Naturerscheinungen waren, deren Kult sich aus irgendwelchen Ursachen an besondere Orte geknüpft hatte, so lag darin nur noch ein Grund mehr, dass die Bedeutung solcher lokaler Kulte sich erhielt, ja sogar zunahm, ohne Rücksicht auf die politischen Schicksale der Städte, in welche man die Wohnsitze der Götter versetzte.

Indem wir uns eine systematische Zusammenfassung des altbabylonischen Pantheons im Zusammenhange mit den Kultzentren für ein besonderes Kapitel[1]) aufsparen, begnügen wir uns hier mit einer allgemeinen Einteilung auf Grund des in den vorangegangenen Kapiteln angeführten Materials. Die Gottheiten der ersten Periode zerfallen in zwei Klassen:

1) Solche rein lokalen Ursprungs, die sich in Folge der historischen Bedeutung der Orte, an denen sie verehrt wurden, erhielten,

2) Gottheiten, die insofern lokal waren, als sie mit einem bestimmten Orte verknüpft waren, aber doch gleichzeitig als Verkörperungen von Naturkräften einen allgemeineren Charakter besassen.

Die Machtsphäre dieser beiden Gattungen konnte sich in Folge politischer Veränderungen über weitere Gebiete ausdehnen, als ihnen eigentlich zustanden, und dadurch konnte sich ihr lokaler Charakter verwischen. Jedenfalls hing es aber neben den rein politischen Verhältnissen noch von anderen Umständen ab, ob solche Kulte tief genug in das Volk eindrangen, um zur Entwickelung von Gottheiten zu führen, die von festen Sitzen völlig losgelöst nun überall verehrt werden konnten, und deren Wesen dazu angethan war, sich mehr und mehr zu abstrahieren.

Ein solcher Prozess konnte indes nicht lediglich durch die stille Thätigkeit des, sagen wir mangels eines besseren Ausdrucks, Volksgeistes, vor sich gehen. Er erfordert die bewusste, ja bis zu einem gewissen Grade pedantische Mitarbeit der Denker und geistigen Führer eines Volkes. Mit anderen Worten, die hohe Entwickelung des religiösen Ideenkreises, wie wir ihn bei der Vereinigung der babylonischen Staaten vorfinden, beruhte darauf, dass die breite Masse der einzelnen Vorstellungen, welche das alte Erbteil des Volkes bildeten, von theologischem Geiste durchtränkt ward.

Andererseits haben wir bereits auf verschiedene Umstände hinge-

1) Siehe Kapitel XXVII.

wiesen, die noch vor der Zeit Hammurabis dazu beitrugen, die Überfülle von Gottheiten zu beseitigen, wenigstens soweit solche in den offiziellen Inschriften der Herrscher vorkommen. Gottheiten aus Orten von geringer oder stetig abnehmender Bedeutung wurden anfänglich von irgend einem Herrscher, der seine Obermacht über ihre Stadt besonders zum Ausdruck bringen wollte, in das Pantheon aufgenommen, bis sie schliesslich von einem mächtigeren Gotte mit ähnlichen Attributen wie sie selbst aufgesogen wurden. Vornehmlich trat dieser Fall bei Gottheiten ein, die dem Krieger Beistand leisteten. Der Ruhm der kleineren Kriegsgötter verblich vor den Erfolgen Nin-girsus. Namen und Beinamen der anderen wurden auf den mächtigeren Gott übertragen, die schwächeren verloren jegliche Bedeutung, höchstens, dass man ihren Namen noch gelegentlich einmal nannte. Auch die Verehrung des Mondes und der Sonne oder besonderer Erscheinungsformen der Sonne, z. B. der Morgen- oder Mittagssonne, an Orten von geringerer Bedeutung diente nur dazu, ähnliche Kulte an wichtigen Zentren populärer zu machen. In Folge hiervon wurden Namen, die ursprünglich selbständige Gottheiten oder verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Gottes bezeichnet hatten, auf einen einzigen anderen übertragen und erschienen nun als blosse Beinamen desselben. Die verschiedenen Namen traten abwechselnd einer für den andern ein, ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung.

Alle wesentlichen Bestandteile der babylonischen Religion finden sich bereits in der Periode vor, die wir soeben kurz geschildert haben. Wir begegnen in der Folgezeit zwar noch einigen neuen Gottheiten, doch haben wir keinen Grund, tiefer gehende Veränderungen in der Art der Verehrung oder in den Vorstellungen über die Götter anzunehmen. Allerdings haben sich die Beziehungen der einzelnen Götter unter einander beträchtlich verschoben, ihre Attribute sind schärfer begrenzt, die Pflichten und Rechte jedes Einzelnen genauer bestimmt. Hand in Hand mit solcher Systematisierung geht eine Vervollkommnung in der Organisation des Kults, das Ritual entwickelt sich zu weiteren Formen, Spekulationen über das Unbekannte führen zur Aufstellung von Dogmen. Schliesslich betrachtet man die Vergangenheit mit ihren Überlieferungen und Mythen unter dem Lichte der späteren religiösen Anschauungsweise. Man giebt den Gebilden der Phantasie des Volkes ein modernes Gepräge und eine litterarische Gestaltung, die ihnen ursprünglich fremd war, so dass sie nun von einem Geiste durchtränkt sind, der die Ideen und Ansprüche einer verhältnismässig fortgeschrittenen Zeit widerspiegelt. Was wir als die Blüte der theologischen Epoche in der Geschichte der babylonischen Religion bezeichnen können, beruht, als Ganzes betrachtet, in so hohem Grade auf der politischen Einigung der babylonischen Staaten durch Hammurabi (ca. 2300 v. Chr.), dass wir diese Blütezeit überhaupt erst von diesem Ereignisse an datieren können.

VIII. Kapitel.

Das Pantheon zur Zeit Hammurabis.

Marduk.

Die unmittelbare Folge von Hammurabis Meisterwerk der Vereinigung der verschiedenen Staaten des Euphratthales unter eine Oberherrschaft war die Sicherung der Suprematie Babylons, seiner Hauptstadt, über alle anderen babylonischen Städte, und mit dieser Suprematie die herrschende Stellung, welche hinfort der Schutzgott der Hauptstadt, Marduk, einnahm[1]). Für unseren Zweck ist es nicht notwendig, die Frage über das Alter der Stadt Babylon[2]) und ihre politischen Schicksale vor dem Aufkommen der Dynastie, deren sechstes Glied Hammurabi war, näher zu treten. Dass ihre Anfänge bescheiden und ihre Bedeutung, wenn nicht gar überhaupt ihre Entstehung im Verhältnis zu Orten, wie Eridu, Nippur, Schirpurla, Kisch, Ur und anderen, jungen Datums gewesen sind, beweist das Fehlen des Gottes Marduk in den Inschriften, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben. Allerdings könnte man geneigt sein, in der Erwähnung eines Gottes Asaru bei Gudea[3]) eine Anspielung auf Marduk zu sehen, insofern beide in Syllabaren mit einander identifiziert

1) Der Name wird phonetisch gewöhnlich Mar-duk, zuweilen aber auch Ma-ru-duk geschrieben, was neben anderem darauf hindeutet, dass man darin eine Zusammensetzung aus *maru* „Sohn" und einem Worte *duk(u)* sah, das man wohl als eine Bezeichnung für „das ruhmreiche Gemach" verwandte, in welchem der Gott die Geschicke der Menschheit entscheidet. Eine solche „Etymologie" ist jedoch nur ein Spiel mit dem Namen, wie sie sich ähnlich bei Eigennamen im Alten Testamente finden. Die wirkliche Etymologie ist unbekannt. Die Form Marduk ist semitisch und führt auf eine Wurzel *rdk*. Marduk erscheint unter einer Menge Namen, die wir ihres Orts behandeln werden. Für andere Etymologien vergl. Schraders „Assyr.-Babyl. Keilinschr." S. 129 sowie desselben Autors „Die Keilinschriften und das Alte Testament" 2. Aufl. S. 422.

2) Hommels Ansicht (Proceedings Socicty of Biblical Archeology XV, 108 folg.), dass Gisch-galla in Gudeas Inschriften Babylon sei, ist nicht zutreffend, doch mag die Stadt trotz alledem bis in Gudeas Zeit zurückreichen.

3) Zylinder B, Kol. IV, 1. Siehe oben S. 106.

werden[1]), und der Name Asaru bis in späte Zeit hinein in Gebrauch bleibt[2]). Allein diese Gleichsetzung scheint erst verhältnismässig jung zu sein, und der Zusammenhang, in dem Asaru bei Gudea auftritt, spricht eher für eine in der Umgegend von Girsu verehrte Gottheit. Weitergehendere Schlüsse lassen sich jedenfalls aus dieser einzigen Stelle bei Gudea nicht ziehen, wenn es auch an sich durchaus wahrscheinlich ist, dass der Stadtgott Babylons bereits einige Jahrhunderte vor Hammurabi in den Vordergrund getreten ist.

Mit Sicherheit finden wir Marduk zuerst in den Inschriften Hammurabis erwähnt, wo er ausdrücklich als der Gott der Stadt Babylon erscheint. Zweifelsohne haben die unmittelbaren Vorgänger Hammurabis Marduk in demselben Lichte wie der grosse Eroberer betrachtet, und wir können daher die Ergebnisse, welche dessen Inschriften liefern, auch auf Vorgänger von ihm übertragen, von denen wir bisher noch keine Urkunden besitzen. Hammurabi[3]) schreibt dem Marduk seinen Erfolg zu und betrachtet sich als dessen Liebling. Der Gott erfreut sein Herz und verleiht ihm Macht und Wohlstand. Sogar wenn er den Heiligtümern anderer Götter seine Verehrung erweist, unterlässt er es nicht, den Namen Marduks neben dem der Gottheit zu nennen, deren Schutz er anruft. So legt er in Schamaschs heiliger Stadt Sippar einen Zylinder[4]) mit einem Berichte über seine dort ausgeführten Verschönerungen nieder und erwähnt darin Marduk zusammen mit dem Sonnengotte, während er im Gegensatze zu den Herrschern der altbabylonischen Städte und Staaten bei einer Anrufung Marduks es nicht für nötig hält, zugleich ein ganzes Pantheon hinzuzufügen. Marduks Schutz genügt allein für alles.

Das schliesst aber natürlich die Verehrung anderer Götter nicht aus. Wir haben bereits auf des Königs Fürsorge für die Stadt des Schamasch hingewiesen. Hierin befolgte er nur das Beispiel seiner Vorgänger, denen zwar Babylon auch als ihre Hauptstadt galt, die aber dabei doch eifrig bestrebt waren, andere alte heilige Orte auszuzeichnen. So stellt einer seiner Ahnen, Zabu, den Schamaschtempel in Sippar sowie den der Anunit in Agade wieder her. Hammurabi erbaut neben seiner Thätigkeit zu Sippar der Innanna in Hallabi[5]) einen Tempel[6]) und errichtet solche auch zu Ehren anderer Götter[7]). Babylon ist allerdings die Lieblingsstadt Marduks[8]), seiner Verschönerung und Ver-

1) Z. B. Rawlinson II. 55, 68 c—d.

2) Schamasch-schum-ukin (Rawlinson V, 62, Nr. 2, Z. 15; Winckler, Altor. Forschungen I, 254).

3) Vergl. im Allgemeinen King, Letters and Inscriptions of Hammurabi (3 Bände, London 1898—1900).

4) Zuerst von Winckler-Strassmaier in der Zeitschr. f. Assyriologie II, S. 174 folg. veröffentlicht.

5) Unweit von Sippar. 6) Rawlinson I, 4, Nr. XV, 1, Rev. 14—20.

7) Z. B. King, Hammurabi, Pl. 121 Nr. 62 (Tempel in Larsa) u. a.

8) Vergl. z. B. King, Hammurabi, Pl. 106 Nr. 59 Rev. Z. 20—21.

grösserung durch Tempelbauten und Kanalanlagen[1]) widmet Hammurabi seine Hauptkraft. Wenn er von Marduk spricht, geschieht dies in so überschwänglichen Ausdrücken, dass man den Eindruck gewinnt, er vergesse bei dem Gedanken an diesen überhaupt, dass es noch andere Götter neben ihm giebt. Der auffälligste Tribut, den man Marduk zur Zeit Hammurabis zollt, besteht aber wohl darin, dass man ihn allmählich die Rolle des alten En-lil oder Bel von Nippur, des einstigen Oberhauptes des babylonischen Pantheons, einnehmen liess. Diese Gleichsetzung kündigt sich bereits in dem Titel *bêlu rabu* „grosser Herr" an[2]), den Hammurabi dem Marduk mit Vorliebe giebt. Noch deutlicher spricht sie sein Sohn Samsu-iluna[3]) in einer Inschrift aus, in der er Bel „den König von Himmel und Erde" dem Marduk „dem erstgebornen Sohne Eas" die Herrschaft über „die vier Gegenden" übertragen lässt, eine Redensart, die damals bereits eine weit umfassendere Bedeutung erlangt hatte, als sie ursprünglich besass. In der gleichzeitigen religiösen Litteratur[4]), in der dieselbe Tendenz hervortritt, überträgt Bel ausdrücklich seinen Titel „Herr der Länder"[5]) auf Marduk, und Ea huldigt seinem Sohne mit der Erklärung, dessen „Name" solle ebenfalls Ea sein. Die Übertragung des Namens ist nach babylonischer Auffassung gleichbedeutend mit einer Übertragung der Macht. In Folge dessen werden Bel und Marduk zu einem Wesen vereinigt, und Marduk erscheint nun als Bel-Marduk, bis schliesslich das erste Glied dieses Kompositums zu einer bloss adjektivischen Bedeutung herabsinkt, und der Gott als „Herr Marduk" oder „Marduk, der Herr" bezeichnet wird. Der alte Bel ist völlig vergessen oder lebt höchstens noch in konventioneller Zusammenstellung mit Anu und Ea als Mitglied der ehemaligen Dreiheit fort. Die Nachfolger Hammurabis zeigen sich ebenfalls als treue Verehrer Marduks, indem sie ihm alle erdenklichen Ehren erweisen und ihn über die sämtlichen übrigen Götter zu erheben beflissen sind.

Man hat überzeugend nachgewiesen, dass Marduk ursprünglich eine Sonnengottheit gewesen ist[6]); seine Verbindung mit Babylon ist daher ebenso zu beurteilen wie diejenige des Mondgottes Sin mit der Stadt Ur oder die des Sonnengottes Schamasch mit Larsa und Sippar. Wie an den letztgenannten Orten noch andere Kulte neben dem des Schutzgottes bestanden, so führte auch in Babylon nur die höhere Bedeutung, welche die Verehrung des Sonnengottes dort aus irgend welcher Ursache

1) Siehe die Stellen in verschiedenen Inschriften, Keilinschr. Bibl. III, 1, S. 110, 128—130 etc.

2) Z. B. King, Hammurabi, Pl. 182 Nr. 94, 1—2; Pl. 106 Nr. 59, 1—2.

3) Vergl. Winckler, Untersuchungen, S. 140, Kol. I, 1—7; veröffentlicht von Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. III, S. 153 folg., und King, Hammurabi, Pl. 191 Nr. 97.

4) Siehe besonderes Kap. XXI. 5) Bêl matâti.

6) Sayce, Hibbert Lectures Seite 98 folg., Jensen, Kosmologie S. 88 (vergl. jedoch Keilinschriftl. Bibl. VI, 1, S. 562), Jeremias' Artikel „Marduk" in Roschers „Ausf. Lexikon der griech. und röm. Mythologie".

erlangt hatte, zu einer engeren Verbindung zwischen ihm und der Stadt, bis er schliesslich deren Gott par excellence und die Stadt sein Lieblingswohnsitz ward. So lange Larsa und Sippar Babylon an Macht übertrafen, kümmerte man sich anderweitig wenig um seinen Sonnen-Kult. Erst als Babylon mit anderen Mittelpunkten der Sonnenverehrung zu rivalisieren begann und diese schliesslich bei Seite schob, konnte der Kult Marduks in den Vordergrund treten. Im Hinblick auf Marduks ursprüngliches Wesen scheint es allerdings sonderbar, dass sich weder in den Inschriften Hammurabis noch dessen Vorfahren eine direkte Hinweisung auf seine Eigenschaften als Sonnengott findet. Doch schimmern Spuren von dem Sonnenursprunge des Gottes aus den „Kind der Sonne“[1]) bedeutenden Ideogrammen, mit denen sein Name gewöhnlich geschrieben wird, sowie aus dem Zodiakalsystem, wie es die babylonischen Gelehrten ausgebildet haben, und endlich vielleicht auch aus gewissen regelmässig wiederkehrenden Phrasen hervor, die sich in Gebeten an ihn erhielten. Die Erklärung für das Fehlen von Zügen, welche auf die Sonne hinweisen, muss man in den eigenartigen, politischen Verhältnissen suchen, die Marduks Rangerhöhung herbeiführten.

Hammurabi war ein überwiegend erobernder König. Er führte nach allen Seiten hin Kriege, und zwar viele Jahre hindurch. Auch als er schliesslich Nord- und Südbabylonien unter seine Herrschaft vereinigt hatte, bedurfte es noch fortwährender Wachsamkeit, um das Reich zusammen zu halten. Sein Schutzgott, der Schirmer der Stadt, dessen Macht sich nun über ein viel ausgedehnteres Gebiet erstreckte, als es die übrigen Götter besassen, musste sowohl ihm selbst und seinen Nachfolgern als auch den von ihm Besiegten vornehmlich als ein Krieger erscheinen. Er war es, der den Königen Länder sammt deren Einwohnern verlieh. Seine Eigenschaft als Sonnengott musste der weit wichtigeren Seite seines Wesens gegenüber, dass als Gott der Stadt Babylon seine Macht unwiderstehlich war, in den Hintergrund treten. So ward Marduk der „grosse Herr“. Auf diese Eigenschaft deutet auch eine zweite, häufig in den Zaubertexten sowie anderweitig vorkommende ideographische Bezeichnung des Gottes hin, die ihn als den „Starken und Allgemeinherrscher“ hinstellt[2]). Hammurabi ist stets stolz darauf, den „Sieg Marduks“ herbeigeführt zu haben[3]). Die Beiwörter, die man ihm gab, bezogen sich daher auf seine Macht, seine Oberherrschaft über andere Götter und auf die Gunst, welche er seinen Verehrern bezeugte, indem er ihnen Ruhm ohne Gleichen verlieh. Da nun dieses politische

1) Nach Delitzsch, Beiträge zur Assyriologie II, 623 „Kind des Tages“. Der erste Teil des Namens dient auch als Bezeichnung für ein „Thierjunges“ und speziell einen „jungen Stier“, weshalb der Gott möglicherweise unter diesem Bilde dargestellt ward, wie auch Anu und Sin gelegentlich „Stiere“ heissen.

2) Ideographisch Silig-gal-schar zu lesen (vgl. z. B. Rawlinson II, 55, 64 e-d).

3) King, Hammurabi Pl. 185, Nr. 95 Obv. 6—7.

Übergewicht viele Jahrhunderte lang unbestritten blieb, so hatte man keine Veranlassung, je auf seine Eigenschaft als Sonnengottheit zurückzukommen. Er blieb so zu sagen eine politische Gottheit. Die politische Bedeutung Babylons liess nur eine Erscheinungsform seines Wesens zum Ausdruck kommen.

Indessen finden sich in den religiösen Texten[1]), die neben hoch entwickelten Ideen auch manches recht Ursprüngliche bewahren, noch mannigfache Spuren anderer Züge als nur solche kriegerischer Tapferkeit.

Vermutlich in Folge seiner Eigenschaft als Sonnengott ist Marduk ebenso wie der Himmelskörper, den er darstellt, vorwiegend ein lebenspendender Gott. Während Schamasch als „Richter der Menschheit" gilt, ist Marduk der Gott, welcher dem Toten wieder zum Leben verhilft, wennschon er diese Macht noch mit Schamasch, Gula, Nebo und Nergal teilt. Vor allem ist auch in den religiösen Texten seine wichtigste Thätigkeit die eines Herrschers, eines gefeierten Königs. Er beschirmt die Schwachen, befreit die Gefangenen und macht die Kleinen gross. Mit seiner mächtigen Hand waltet und schaltet er über Berge, Flüsse und Quellen. Er ist der Ratgeber, welcher die Entscheidungen selbst der grossen Götter Anu und Bel beeinflusst. Auf dem Haupte trägt er als Symbol der Herrschaft eine Krone mit hohen Hörnern. Da er der höchste Gebieter ist, so stehen Leben und Tod in seiner Hand. Segnungen strömen von ihm aus, zugleich aber verhängt er, furchtbar anzuschauen in seinem Grimm, schwere Strafen über den Übelthäter.

Es ist ein bemerkenswerter Umstand und für die Epoche der babylonischen Religion, welche uns hier beschäftigt, charakteristisch, dass die Ausdehnung von Marduks politischer Macht nicht auch zu einer Ausbreitung seiner Verehrung ausserhalb Babylons geführt hat. Einer der Gründe davon lag darin, dass man nach den politischen Vorstellungen der Zeit, auf die wir in einem der einleitenden Abschnitte hingewiesen haben[2]), das babylonische Reich bloss als eine Erweiterung der Stadt Babylon ansah. Wenn also Babylonien im Grunde mit der Stadt Babylon identisch war, so bedurfte es keiner weiteren Hervorhebung der Macht Marduks durch ein ferneres Ausbreiten seines Kultes. Innerhalb Babylons selbst mag es mehr als ein Heiligtum Marduks gegeben haben, und jedenfalls hat man ihm in Borsippa, Babylon gegenüber, einen Tempel erbaut, als die Stadt sich bis zu diesem Orte ausdehnte.

Wenn es so mit der Würde Marduks nicht im Einklang stand, seinen Kult ausserhalb des Bereichs der Stadt Babylon zu verpflanzen, so musste es dagegen seinen Ruhm nur erhöhen, wenn sich die Verehrung anderer Gottheiten um sein eignes Heiligtum gruppierte. Das musste die zentrale Stellung Marduks unter den übrigen Göttern nachdrücklich

---

1) Beispiele siehe in Kap. XVI, XVII und besonders XXI bei Besprechung der Kosmologie.

2) Siehe oben S. 37.

hervorheben. So finden wir denn in der That die Hauptgötter Babyloniens durch Tempel im heiligen Umkreise seines grossen Heiligtums E-Sagila in Babylon vertreten. Zu diesen Tempeln gehört auch der von Marduks Gemahlin

Sarpanitum.

In den historischen Texten aus der Zeit der ersten Dynastie Babylons legen allein ein Bericht von der Wiederherstellung einer Statue der Göttin zur Zeit Sumu-la-ilus (ca. 2400 v. Chr.), des zweiten Herrschers dieser Reihe, in einer babylonischen Chronik sowie die Errichtung eines Thrones ihr zu Ehren im zwölften Jahre Hammurabis[1]) von der Stellung, die sie einnahm, Zeugnis ab, während sie in den späteren historischen Texten gewöhnlich nur in Marduks Begleitung auftritt. Der Ruhm Marduks duldete keinen Nebenbuhler, und daher ward seine Gemahlin zu seinem blossen Schatten, weit unbedeutender als die meisten übrigen Göttergemahlinnen. Ihr Name, welcher „die silberstrahlende" bedeutet, steht augenscheinlich mit dem Sonnencharakter ihres Gemahls in einem gewissen Zusammenhange. Die Volksetymologie hat vermittels eines Wortspiels, indem sie Sarpanitum gleich Zer-banitu[2]) setzte, aus ihr die „Nachkommenschaft erzeugende" Göttin gemacht. Sie hatte ihr Heiligtum im Bereiche des grossen Tempels E-Sagila, doch hören wir von keiner besonderen Verehrung, die man ihr gezollt hätte, und nur selten finden wir sie in Beschwörungen oder in Götterhymnen angerufen. Agumkakrime[3]), der etwa fünf Jahrhunderte nach Hammurabi regiert hat, berichtet, er habe die Bildnisse Sarpanitums und Marduks wieder erlangt, und zwar aus den Händen eines Bergvolkes im Nordosten Babyloniens, in der Gebirgsgegend etwas südlich von dem unteren Zab. Die Wegnahme der Bildsäulen der Schutzgötter deutet auf eine tiefe Demütigung, die Babylon erlitten haben muss. Nachdem ihm der Sonnengott ein günstiges Zeichen gegeben hat, unternimmt es Agumkakrime, Marduk und Sarpanitum zu ihrem einstigen Sitze zurückzubringen. Auch ihre Tempel in Babylon scheinen während der Eroberung der Stadt in Verfall geraten zu sein, ihre Statuen werden daher bis zur Wiederherstellung von E-Sagila im Tempel des Schamasch aufgestellt. Agumkakrime verbreitet sich des Längeren über die schönen Gewänder und den Kopfputz aus kostbaren Steinen, die er für den Gott und seine Gemahlin habe herstellen lassen[4]). Man merkt aus der ganzen Beschreibung heraus, dass die Ehren eigentlich für Marduk bestimmt sind, während Sarpanitum

1) Beide Notizen in der sog. Chronik C (Cuneiform Texts of the British Museum, Part VI). Vergl. King, Hammurabi Nr. 101, Kol. I, 41 und Kol. III, 12.

2) *Zer* „Samen", *banitu* „erzeugend".

3) Rawlinson V, 33, Kol. II, 1—21. 4) Ebenda II, 22—III, 52.

von ganz untergeordneter Bedeutung ist. Bloss der Ruhm ihres grossen Oberherrn, dessen Gegenwart in Babylon zur Wiederherstellung des Ansehens der Stadt unerlässlich war, bestrahlt sie zugleich mit.

Wie Lehmann gezeigt hat[1]), ist eine Göttin Erua, die hauptsächlich als die Schützerin der Kinder im Mutterleibe verehrt wurde, mit Sarpanitum identisch. Allerdings kommt sie nur in späten historischen Texten vor: so bei Schamasch-schum-ukin (667—647 v. Chr.)[2]), der erklärt, die Göttin haben ihn bereits, als er noch im Mutterleibe gewesen sei, zum Herrn über die Menschheit bestellt, sowie ferner in der sehr jungen Inschrift des Antiochus Soter (280—260 v. Chr.), der sich den „erstgeborenen Sohn Marduks [und] Spross Eruas, der Königin, welche die Geburt schafft"[3]), nennt. Obschon Eruas spätes Auftreten auffallend ist, so geht es doch kaum an, ihren Namen, der etymologisch auf den Begriff des Zeugens hinweist[4]), für eine blosse Bezeichnung Sarpanitums zu nehmen. Es hat vielmehr den Anschein, als sei man erst in Folge von Sarpanitums Zusammenstellung mit Erua darauf verfallen, diese erstere in wortspielerischer Weise als die „samenerzeugende" zu erklären. Wir haben es daher wohl mit einer Verschmelzung zweier ursprünglich selbstständigen Göttinnen zu thun. Die wirkliche Bedeutung des Namens Sarpanitum, nämlich „die silberstrahlende", schliesst sich so eng an den Charakter Marduks als Sonnengott an, dass an einer direkten Abhängigkeit von diesem gar nicht zu zweifeln ist. Man möchte daher vermuten, dass Erua in der That der ältere Name gewesen ist, der durch den späteren Titel der Gemahlin Marduks verdrängt ward, aber schliesslich aus uns unbekannten Gründen doch wieder in Aufnahme kam. Es ist gerade in den späteren Perioden einer Religion durchaus keine ungewöhnliche Erscheinung, dass man auf ältere Götternamen zurückgreift.

Wie dem auch sei, jedenfalls scheint Erua ursprünglich eine selbstständige Stellung eingenommen zu haben, und wenn man aus dem Umstande, dass sie in der bereits erwähnten Inschrift des Schamasch-schum-ukin als die Mutter Nebos bezeichnet wird, einen Schluss ziehen

---

1) Schamasch-schum-ukin II, 36 folg.

2) In der sogenannten Bilinguis Rawlinson V, 62, 8 (geschrieben E-ru-u-a), wo in der „sumerischen" Rückübersetzung (Z. 7) A-ru-u-a entspricht; ferner Zylinderinschrift (Lehmann, Schamasch-schum-ukin Tafel VIII, Z. 9; geschrieben A-ru). Die Nebenformen Aru und Arua scheinen auf Spielereien zu beruhen.

3) Rawlinson V, 66, Kol. I, 20 II, 6 (geschrieben A-ru-a-u-a, was wiederum auf eine Spielerei mit dem Namen hinweist). Wenn Lehmann (a. a. O. II, S. 39) mit seiner Lesung Ir-u-a (Rawlinson I, 53, Kol. I, 23) recht hat, so würden wir die Göttin auch bei Nebukadnezar II. erwähnt finden. Vielleicht liegt an der betr. Stelle aber ein Schreibfehler vor. Nicht zu verwechseln mit Erua ist ein Gott Er-ia, der in Elam zur Zeit Nebukadnezars I. (ca. 1130 v. Chr.) verehrt wurde; (vergl. S. A. Smith, Assyrian Letters, Tafel IX, Kol. II, Z. 11—12 und Meissner's Bemerkungen zu dieser Stelle in der Zeitschr. f. Assyr. IV, 263).

4) Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch 130—131.

darf, so ist sie wohl eher mit diesem als mit Marduk verknüpft gewesen. Eine Stütze, wenn auch durchaus keinen Beweis, für diese Annahme können wir vielleicht aus der Angabe eines Syllabars[1]) entnehmen, wonach der Mittelpunkt der Verehrung Eruas einst die Insel Dilmun im persischen Golfe gewesen ist. Ähnlich bringen die babylonischen Gelehrten auch den Nebokult mit Dilmun in Verbindung[2]). Die Auffassung Eas, des Hauptgottes des persischen Meerbusens, beweist, dass nach babylonischen Vorstellungen Weisheit und Erzeugung von Leben zwei Begriffe waren, die man mit dem Wasser in Verbindung brachte. Es liegt also von dieser Seite kein Hindernis vor, Erua gleich Nebo als eine ursprüngliche Wassergottheit zu betrachten, deren Kult zugleich mit der Verehrung Nebos nach Borsippa-Babylon übertragen wurde. Für die Mutter Nebos, der dann im Systeme der babylonischen Theologen die Stellung von Marduks Sohne erhielt, war die Erhebung zur Gemahlin Marduks ebenso natürlich wie die Verschmelzung mit Sarpanitum.

Neben Erua giebt es auch eine Göttin Scherua[3]), die in enger Verbindung mit ihr steht, doch lässt sich eine Verknüpfung oder gar eine Verschmelzung mit Sarpanitum bei ihr nicht nachweisen.

Nebo.

Der Gott Nebo (oder Nabu), welcher sich im späteren babylonischen Kult einer grossen Beliebtheit erfreut, verdankt sein Ansehen nur dem Umstande, dass er als Gott von Borsippa zu Marduk in Beziehung trat. Gerade bei ihm gewinnen wir einen deutlichen Einblick in die Art und Weise, wie Marduk alle seine Genossen überflügelt. Nur wenn sie irgendwie in ein Verhältnis zu ihm treten, vermögen sie sich einen Platz im Pantheon dieser zweiten Periode der babylonischen Geschichte zu sichern. Da Nebos Stellung im Pantheon, nachdem er einmal Eingang in dasselbe gefunden hat, nur wenig Veränderungen erleidet, so berücksichtigen wir in dem ihm gewidmeten Kapitel füglich auch gleich die Zeugnisse aus den historischen Urkunden der assyrischen Könige über ihn. Der hervorstechendste Zug bei Nebo ist, wenigstens in den späteren Phasen der babylonischen Religion, seine Weisheit. Er ist der Weise, Allwissende. Er verkörpert die Weisheit aller Götter in sich. Ihm schreiben die assyrischen Könige ganz besonders gern nicht nur die Einsicht zu, welche sie besitzen, sondern auch den Gedanken, die Weisheit der Ver-

1) Falls sich die sehr wahrscheinliche Ergänzung E-ru-u-a und A-ru-u (Rawlinson II, 54, Nr. 5 Rev. 59—60) als richtig erweist.

2) Rawlinson II, 54, Nr. 5 Rev. 66. Siehe S. 118.

3) Auch im assyrischen Pantheon kommt diese Göttin vor; vergl. Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 102; Rawlinson III, 66 Obv. 31 d (Sche-ru-ia) und Layard, Inscriptions Pl. 17, 15.

gangenheit für die Zukunft zu erhalten. Damit ahmten sie ein Beispiel nach, das ihnen der Süden gegeben hatte. Da nach babylonischer Vorstellung Weisheit mit der Wassertiefe in Beziehung steht, so fühlt man sich versucht, Nebos Herkunft im Wasser zu suchen. Eine derartige Vermutung hat vieles für sich, wenn sie sich auch nicht ausdrücklich beweisen lässt. Um diese Ansicht aufrecht zu erhalten, ist es nicht etwa notwendig, Nebo von Borsippa loszulösen. Die jährlichen Alluvialanschwemmungen des Euphrats beweisen, dass Babylon einstmals dem persischen Golfe weit näher gelegen hat, als dies heute der Fall ist. Der ursprüngliche Sitz Eas, dessen Kult in Babylon alle Zeit sehr populär gewesen ist, war Eridu, das bekanntlich einst am persischen Golfe gelegen hat. Die Ähnlichkeit der Beiwörter, welche Ea und Nebo in verschiedenen Texten führen, weist ganz entschieden auch auf einen ähnlichen Ausgangspunkt für beide hin. Da wir nun in einem Syllabare[1]) den Gott thatsächlich mit einer Gottheit von Dilmun, wahrscheinlich einer der Inseln bei Bahrein, gleichgesetzt finden, so dürfen wir annehmen, dass eine Tradition unter den Gelehrten bestanden hat, welche Nebo in irgend welche Beziehung zum persischen Golf brachte. Sayce hat bereits die Vermutung ausgesprochen[2]), Borsippa habe ursprünglich an einem Ausfluss des Golfs gelegen. Nebo ist allerdings von geringerer Bedeutung als Ea, aber wenn ihm nicht Marduk zuvorgekommen wäre, so hätte er in der babylonischen Theologie den Rang als Sohn Eas erhalten. Nachdem man jedoch Marduk den Vorrang zugestanden hatte[3]), erhielt sich keine unmittelbare Erinnerung mehr an eine ursprüngliche Beziehung Nebos zu Ea.

Neben seiner Eigenschaft als Gott der Weisheit und Intelligenz ist Nebo auch ein Schirmherr des Ackerbaus, der das Korn spriessen lässt. In religiösen wie in historischen Texten wird er als die Gottheit gefeiert, welche die unterirdischen Quellen öffnet, die das Feld bewässern. Er häuft das Getreide in den Vorratshäusern, wogegen Hungersnot und Elend eintritt, wenn er seine Gunst entzieht. Jensen hat hieraus den Schluss ziehen wollen, Nebo sei gleich Marduk ursprünglich eine Sonnengottheit gewesen[4]). Doch ist dies schwerlich gerechtfertigt, da man seine Eigenschaft als Förderer der Fruchtbarkeit eben so gut aus seinen Kräften als Herr einer Wassermasse herleiten kann. Allerdings liegt wohl bei Nebo kein Grund zu der Vermutung vor, dass in ihm zwei von Hause aus verschiedene Gottheiten zusammengeflossen seien. Auch die Flussgottheit Dumuzi-zu-ab war, wie wir oben erwähnt haben, nur eine ältere Bezeichnung oder Erscheinungsform des Hauptgottes von Borsippa[5]).

Wenn auch die von Scheil[6]) veröffentlichte Inschrift Libit-Ischtars

---

1) Rawlinson II, 54, Nr. 5 Rev. 66.
2) Hibbert Lectures S. 117.
3) Vergl. des Weiteren unter Ea.
4) Kosmologie S. 239.
5) Siehe oben S. 90.
6) Recueil de travaux XIX, S. 48. Vergl. Radau, Early Babyl. History 229.

(oder Libit-Anunits) nicht von dem Könige der Isindynastie stammt, so beweist doch das Element Nebo in dem darin vorkommenden Eigennamen Ardi-Nebo[1]), dass der Gott bereits vor Hammurabis Zeit verehrt worden ist. Hammurabi und seine unmittelbaren Nachfolger erwähnen ihn allerdings nur höchst selten, und da wir eine ziemliche Anzahl Inschriften aus dieser Periode besitzen, so dürfte eine derartige Übergehung kaum zufällig sein. Diese Dynastie war eben hauptsächlich darauf bedacht, Marduks Stellung fest zu begründen.

Nun hätte man ja auch andere Gottheiten neben Marduk dulden können, vorausgesetzt, dass sie sich ihm unterordneten. Nebo aber, der Gott eines so nahe bei Babylon gelegenen Ortes, musste gerade wegen dieser Nähe ein sehr gefährlicher Nebenbuhler sein. Die Stadt an dem westlichen Euphratufer war jedenfalls ebenso alt, wenn nicht sogar noch älter, wie die an dem östlichen. Mit der Verehrung Marduks liess sich eine Anerkennung Nebos bei Hammurabi und seinen Nachfolgern nicht vereinigen. Die Politik gebot, Nebo zu beseitigen und den Versuch zu machen, selbst in Borsippa an seine Stelle den Kult Marduks zu setzen. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnt Hammurabis Einführung der Mardukverehrung in Borsippa[2]) ein ganz besonderes Aussehen. Es sprach sich darin die Einverleibung Borsippas in Babylon aus, Marduk nahm hinfort die Stelle Nebos ein. Um dies ganz deutlich zum Ausdruck zu bringen, überträgt Hammurabi den Namen von Nebos Tempel in Borsippa, E-Zida, auf einen anderen, den er dem Marduk daselbst erbaut[3]).

In der oben erwähnten Inschrift Hammurabis kommen ausserdem gewisse Wendungen vor, welche ebenfalls zu Gunsten der Annahme sprechen, dass er Nebo absichtlich ignoriert. Nicht nur, dass er Marduk den Herrn von E-Sagila und E-Zida nennt, sondern er spricht auch von Borsippa als dessen Lieblingsstadt, wie wenn es sich um Babylon selbst handelte. Indem er Nebos Wirken gewissermassen auf seine eigenen Schultern nimmt, scheint er zugleich auf dessen Namen, der „Verkündiger" bedeutet, damit anzuspielen, dass er sich als *nabiu Anu*, „den Verkünder (Herold) Anus", bezeichnet.

Zwar hat der König den Nebo-Kult nicht unterdrückt; denn in einer gleichzeitigen Chronik wird sein 16. Jahr nach der Errichtung eines Thrones zu Ehren des Gottes berechnet[4]). Jedoch weder bei Hammurabi noch bei seinen Nachfolgern spielt dieser eine Rolle, und ebensowenig scheint er unter der Herrschaft der kassitischen Dynastie hervorgetreten zu sein, obwohl ihn Agumkakrime am Schluss einer Inschrift in einer langen Aufzählung mit unter die elf „erhabenen Götter" rechnet. Auch in Eigennamen aus dieser Zeit kommt er nur selten vor[5]), und wir

1) Phonetisch Ardi(ilu)-Na-bi-um geschrieben.
2) Siehe oben S. 114. 3) King, Hammurabi Pl. 182, Nr. 94, Rev. Z. 31—37.
4) King, Hammurabi Pl. 217, Nr. 101, Kol. III, 16.
5) Beispiele bei Pinches, Observations sur la religion des Babyloniens 2000 ans

müssen bis ins zwölfte Jahrhundert hinabsteigen, ehe wir auf einen König stossen, in dessen Namen Nebo[1]) als Bestandteil erscheint. Um diese Zeit herum scheint dann allerdings eine Wendung eingetreten zu sein; denn im nächsten Jahrhundert begegnen wir einem Herrscher Marduk-schapik-zerim, der sich der Ausbesserung und Vergrösserung des Ezida-tempels widmet[2]), und von nun an nimmt das allgemeine Ansehen des Gottes zu, wennschon bis zur Gründung des neu-babylonischen Reichs stets mehr in Assyrien als in Babylonien.

Tiele[3]) will allerdings aus allem diesen den Schluss ziehen, dass die Auffassung Nebos als eines selbständigen Gottes sowie seine Verehrung als Sohn Marduks erst verhältnismässig jüngeren Datums sei; ursprünglich sei der Gott von Borsippa kein anderer als Marduk selbst gewesen. Diese Theorie lässt jedoch die Entstehung eines unabhängigen Kultes in Borsippa unerklärt. Das Band zwischen Babylon und Borsippa ist im Laufe der Zeit immer inniger geworden, und wenn dem Hammurabi als Gott Borsippas Marduk galt, so liegt keine Veranlassung vor, dieses Verhältnis für die Folgezeit durch die Annahme einer Differenzierung zu stören. Ferner kann man daran zweifeln, ob zu der verhältnismässig späten Zeit, in welche Tiele die Entstehung des Nebokults setzt, noch Neigung vorhanden gewesen ist, die Zahl der Götter zu vergrössern. Das Bestreben der späteren Zeit geht nicht auf Differenzierung, sondern auf Verschmelzung von Gottheiten. Ein anderer Einwand, der noch geltend gemacht zu werden verdient, ist der, dass Nebo, wäre er nur ein Sprössling Marduks, in seinen Attributen doch mehr Spuren der ursprünglichen Einheit mit diesem aufweisen müsste. Thatsächlich steht er aber als ein Orakelgott sowie als Gott der Vegetation und Weisheit in einem scharfen Gegensatze zu ihm. Es wäre daher merkwürdig, wenn man zwei miteinander in so engem örtlichen wie politischen Zusammenhang stehende Götter doch so deutlich auseinander gehalten hätte, dass heute jede Möglichkeit fehlt, sie nach ihren Schilderungen in den historischen wie religiösen Texten zu vereinigen. Wenn wir daran denken, dass einst jeder Ort in Babylonien, mochte er auch noch so unbedeutend sein, seine Lokalgottheit besass, so verdient, besonders auch im Hinblick auf das hohe Alter Borsippas, die Annahme den Vorzug, Nebo sei der alte Schutzgott dieses Ortes gewesen, den man dann, um Marduks Oberhoheit über Borsippa so stark wie möglich zum Ausdruck zu bringen, geflissentlich ignoriert habe.

---

avant Jésus Christ (Revue de l'hist. des rel. 43, 284); Meissner, Altbab. Privatr. Nr. 54, 2 und 13; Nr. 100, 24.

1) Nebukadnezar I (c. 1130 v. Chr.).

2) King, Hammurabi Pl. 133, Nr. 70. Die Inschrift ist verstümmelt, die Widmung an Nebo ergiebt sich aber deutlich aus dem Inhalte.

3) Gesch. der Rel. im Altertum I, S. 177 und 188; vergl. auch Tieles Bemerkungen in seiner Anzeige der englischen Ausgabe meines Buches in der Zeitschr. f. Assyr. XIV, S. 187—188.

Der Versuch, den Nebokult zu unterdrücken, missglückte indessen, was wohl ein Beweis für die Popularität war, die der Gott schliesslich erlangt hatte. Er musste, wenn auch Marduk untergeordnet, dem babylonischen Pantheon von neuem einverleibt werden. In dem theologischen Systeme erhielt er seinen Platz als Marduks Sohn, und an dem grossen Feste des grossen Gottes von Babylon, am Neujahrstage, bekam der Sohn einen Anteil an den Ehren, die man dem Vater erwies. Sein Heiligtum in Borsippa erlangte ein bedeutendes Ansehen. An Stelle der einstigen Nebenbuhlerschaft trat ein herzliches Einvernehmen. Nebo erhielt sogar in E-Sagila zu Babylon eine Kapelle, die gleichfalls den Namen E-Zida bekam. Jeden Neujahrstag[1]) stattete der Sohn seinem Vater einen Besuch ab, indem Nebos Bildsäule auf ein Prozessionsschiff gestellt und durch einen Kanal von Borsippa nach Babylon zum Marduktempel gebracht ward. Bei der Heimkehr begleitete dann der Vater den Sohn ein Stück Weges nach E-Zida. So ehrte man Marduk in der gebührenden Weise und brachte gleichzeitig die enge und herzliche Verbrüderung zwischen Babylon und Borsippa hinlänglich zum Ausdruck. E-Sagila und E-Zida bleiben von nun an während des Bestehens der babylonisch-assyrischen Religion die Hauptheiligtümer des Landes, an die sich die teuersten Erinnerungen beider Völker knüpfen. Die Könige des nördlichen Reichs wetteifern mit ihren Vettern im Süden, Marduks und Nebos Heiligtümer zu verschönern und zu vergrössern.

Nach der Erklärung, die wir für die Zurückhaltung Hammurabis und seiner Nachfolger hinsichtlich Nebos gegeben haben, sind wir berechtigt, den Gott bereits dem Pantheon ihrer Zeit zuzuzählen. Später, unter den Assyrern, wird dann sein Kult ganz besonders populär. Die Herrscher des Nordens scheinen thatsächlich Nebo den Vorrang vor Marduk einzuräumen. Sie werden nicht müde, ihn als Quelle der Weisheit zu preisen. Sein Symbol ist der Stab, der eine zweifache Bedeutung hat, nämlich einmal die des Schreibgriffels und sodann die des Herrscherszepters. Als göttlicher Schreiber ist er auch der Träger der Schicksalstafeln. Er verleiht seinen Günstlingen ihre Macht. Ohne seine Beihülfe lässt sich keine Ordnung im Lande aufrecht erhalten. Die Politik mag an dieser Bevorzugung des niedereren Gottes von Babylon ihren Anteil gehabt haben. Die assyrischen Könige waren stets darauf bedacht, den Göttern Babylons ihre Verehrung zu beweisen, um damit ihre Obermacht über die südlichen Länder zum Ausdruck zu bringen. Vor allem waren sie auf den Titel „Statthalter Bels“ stolz“[2]). Andererseits hüteten sie sich aber auch, das Haupt des assyrischen Pantheons, den Gott Aschur, zu beleidigen, indem sie Marduk, der doch gewissermassen dessen Nebenbuhler war, zu viel Ehre

1) Siehe Kap. XXVI.

2) Da Bel gleich Marduk war, so war der Titel gleichbedeutend mit „Statthalter von Babylon“.

erwiesen. Je mehr sich also Hammurabi und seine Nachfolger bestrebten, Nebo zu unterdrücken, desto deutlicher bezeugten ihm die assyrischen Könige ihre Ehrfurcht. Da sie anerkennen mussten, dass die geistigen Fortschritte aus dem Süden stammten, so konnten sie einen Gott der Weisheit von dort her aufnehmen, ohne Aschur zu beeinträchtigen, dessen Ansprüche auf Verehrung in seiner kriegerischen Tapferkeit begründet waren. Marduk war Aschur zu ähnlich, als dass er neben ihm noch Raum gehabt hätte, Nebo dagegen war eine Gottheit von gänzlich anderer Art. Wenn die assyrischen Könige in ihm den Sohn Marduks verehrten, so waren sie sich bewusst, damit diejenige Rücksicht auf die Gefühle ihrer babylonischen Unterthanen zu nehmen, welche diese erwarten konnten. So breitete sich der Kult Nebos weithin über Assyrien aus. Man errichtete Bildsäulen des Gottes und stellte sie in Heiligtümern auf, die man eigens für diesen Zweck erbaute, ohne die Thatsache aus dem Auge zu verlieren, dass sein eigentlicher Wohnsitz Borsippa war.

Gegen Ende des 9. Jahrh. v. Chr. scheint dieser Kult seinen Höhepunkt erreicht zu haben. Wir hören von einem Tempel in Calah sowie von nicht weniger als sechs Bildsäulen des Gottes, die Adad-nirari III. (811—783 v. Chr.)[1]) errichtet hat, und die Wendungen, deren man sich ihm gegenüber bedient, lassen die Vermutung aufkommen, man habe den gesamten Kult in Assyrien auf ihn allein konzentrieren wollen[2]). Das erwies sich indessen als nicht durchführbar. So lange Assyrien die Rolle eines Völkerbezwingers zu spielen fortfuhr, musste Aschur, der Kriegsgott par excellence, notwendigerweise seine Stellung als Haupt des assyrischen Pantheons beibehalten. Die Beliebtheit Nebos, die sich bis zum Ende des assyrischen Reiches erhielt und in den Tagen Aschurbanapals nochmals von neuem auflebte, so dass dieser Begünstiger der Litteratur ihn auf Tausenden von Thontäfelchen seiner Bibliothek als denjenigen anrief, „der die Ohren dem Verstande öffne“[3]), übte eine Rückwirkung auf seine Stellung im babylonischen Kulte aus. Es ist kein Zufall, dass in dem neubabylonischen Reiche, welches die assyrischen Überlieferungen in so weitgehendem Masse fortsetzte, drei Könige, nämlich Nabopolassar, Nebukadnezar und Nabonnedos, Namen führen, die mit dem des Gottes gebildet sind. Trotz der höheren Verehrung Marduks, der nicht bloss dem Namen nach sondern thatsächlich nochmals das Haupt des Pantheons ward, muss man Nebo nicht wenig in Ehren gehalten haben. Dem letztgenannten Könige wird denn in der That nachgesagt, er habe versucht, unter dem Volke den Kult Marduks auf andere Götter zu lenken. Doch ist er natürlich nicht so weit gegangen, dass er den Sohn an Stelle des

1) Vergl. seine Inschriften bei Rawlinson I, 35.
2) Vergl. Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum I, 191.
3) Siehe z. B. die lange Unterschrift bei Rawlinson IV, 6.

Vaters zu setzen unternommen hätte. Wahrscheinlich beruht es auf assyrischem Einflusse, wenn selbst in Babylonien Nebo seit dem achten Jahrh. gelegentlich vor Marduk genannt wird. So bezeichnet sich Marduk-baladan II. (721—709 v. Chr.) als Verehrer Nebos und Marduks[1]), und ähnliches findet sich bei anderen Herrschern. Auch in offiziellen Schreiben und astronomischen Berichten erhält Nebo vor Marduk den Vortritt, doch mag dies zum Teil darauf beruhen, dass er als Gott des Schreibens und Schützer der Wissenschaft galt, zum Teil sich aus der Bedeutung der Sternwarte in Borsippa erklären.

Die neubabylonischen Könige sind mit Beiwörtern für Nebo nicht sparsam, doch legen sie in diesen mehr Nachdruck auf seine Eigenschaften als Träger des „Szepters" denn als Herrn des „Griffels". So stellt Nebukadnezar II. ihn als denjenigen hin, „der ihm das Szepter der Herrschaft verleiht, damit er über alle Länder herrsche". Als solcher ist er „der Erhalter der Welt", „der allgemeine Aufseher", während sein Tempel in Babylon „das Haus des Weltszeptersverleihers" heisst[2]).

Nebos Name bedeutet einfach „der Verkünder" oder „Herold", ob es aber Weisheit oder Herrschaft ist, die er verkündet, bleibt unentschieden. Bisweilen erscheint er als der „Herold" der Götter. In dieser Eigenschaft führt er den Namen Papsukal, d. h. „höchster oder heiliger Bote", und diese Seite seiner Wirksamkeit kann sehr alt sein. Indessen auch als Gott der Fruchtbarkeit konnte er passend der „Verkünder" genannt werden. Die Frage nach der Grundbedeutung des in seinem Namen liegenden Begriffs muss daher vorläufig noch offen bleiben.

Zum Schluss sei noch folgender, für Nebo interessante Zug erwähnt: In dem Namen des Nebo, eines berühmten Berges in Moab, auf dem Moses — auch ein „Verkünder"[3]) — starb, hat sich ein Zeugnis dafür erhalten, dass sich der Kult dieser volkstümlichen Gottheit über den Euphrat und Tigris hinaus bis zu fern im Westen wohnenden Semiten ausgebreitet hat.

Wie Marduk hatte auch Nebo eine Gemahlin. Ihr Name war

Taschmitum.

Der Name Taschmitum knüpft ebenso unmittelbar an Nebo an, wie Sarpanitum an Marduk. Wie die letztere die Verehrung und den

1) Veröffentlicht von Delitzsch, Beitr. z. Assyr. II, S. 258 folg. (Kol. II, 1).

2) Rawlinson I, 55, Kol. IV, 18—24.

3) Das hebräische Wort für Prophet, *nabi*, ist gleichen Stammes wie das assyrische Nebo, und die Volksüberlieferung, welche die letzte Szene von Moses Leben auf den Berg Nebo verlegt, steht augenscheinlich unter dem Einflusse der Thatsache, dass Moses ein *nabi* war. Man beachte ferner den Namen Nebo, welchen eine Stadt in Moab (4. Mos. 32, 3) sowie eine Ortschaft in Judaea (Ezra 2, 29) führen.

hohen Rang Marduks voraussetzt, so ist die Figur Taschmitums von der Auffassung des Nebo als „Offenbarungsgott“ abhängig. Wir finden die Göttin zuerst unter Hammurabi erwähnt, zwar nicht in historischen Texten, aber in Kontrakten, wo ein gewisses Jahr nach ihr datiert wird[1]). Diese Datierung geht augenscheinlich auf eine besondere Gunst zurück, welche Taschmitum dem Könige erwiesen hatte[2]). Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass Hammurabi bekanntlich den Gott Borsippas nicht bevorzugt, so ist es wohl natürlich, dass weder er noch seine Nachfolger einer so eng mit Nebo verwachsenen Göttin besonders zugethan gewesen sind. Dazu kommt, dass der ganzen Gestalt der Göttin etwas gekünsteltes anhaftet, was eine natürliche Entwickelung derselben beträchtlich stören musste.

Taschmitum ist nämlich eine Abstraktbildung von einem Stamme *schemû* „hören“ mit der Bedeutung „Offenbarung“. Als solche erscheint der Name in historischen Texten zusammen mit Nebo, der geradezu *ilu taschmêti*, d. h. „Gott der Offenbarung“, heisst. Nebo ist vornehmlich ein „offenbarender“ Gott, der neben dem Wissen im allgemeinen ganz besonders die Kunst zu schreiben und zu regieren offenbart. Die Bezeichnung ist daher sehr passend, und es scheint in der That, als ob Taschmitum ursprünglich nichts weiter als ein Beiwort Nebos gewesen sei, wie dieser andererseits in seiner Eigenschaft als „Bote“ der Götter — eigentlich nur seines Vaters Marduk und seines Grossvaters Ea — Papsukal hiess. Da nun Taschmitum als ein Abstraktum weiblichen Geschlechts war, so eignete es sich auch für den Namen einer weiblichen Gottheit. Augenscheinlich hat man die „Offenbarung“, die fortgesetzt mit Nebo in Zusammenhang gedacht ward, unter dem Namen Taschmitum personifiziert und auf diese Weise gewissermassen von ihm getrennt, indem man sich eine besondere Göttin der „Offenbarung“ vorstellte.

Dieser Gedankengang, der eine neue Göttin schuf, mag teilweise auf populären Vorstellungen beruht haben. Die Übertragung von Metaphern in die Wirklichkeit lässt sich fast in allen Religionen des Altertums beobachten. Im vorliegenden Falle wirkte aber offenbar das theologische Dogma mit, nach dem jeder Gott einen „Reflex“ hatte, den man sich unter dem Bilde seiner Gemahlin vorstellte. Wenn infolge einer derartigen Anschauung einerseits so manche einst durchaus selbständige Göttin zum blossen Schatten eines Gottes verblasst ist, so darf man auf der anderen Seite nicht vergessen, dass gerade diese Auffassung erst zur Anerkennung der Göttergemahlinnen überhaupt geführt hat. Viele Göttinnen wären gänzlich verschwunden, wenn sie keine Gelegenheit gehabt hätten, sich so einem Gotte „attachieren“ zu lassen.

Die Theorie von dem gewissermassen künstlichen Wesen Tasch-

1) Siehe King, Inscriptions of Hammurabi III, S. 240 Anm.

2) Das geht aus einer längeren Formel hervor, die King a. a. O. anführt.

mitums findet eine Stütze in der Art und Weise, in der ihr Name bei der Anrufung der Götter mit Nebo verknüpft ist. Sarpanitum hat, wenn sie auch zu Marduk gehört, doch wenigstens ein eigenes Heiligtum und wird auch gelegentlich in den Texten ohne ihren Gemahl erwähnt. Taschmitums Name folgt dagegen fast ausschliesslich nur demjenigen Nebos. Man liest stets von „Nebo und Taschmitum", fast nie von Taschmitum ohne Nebo.

Wennschon Taschmitum nach allem eine Schöpfung babylonisch-religiöser Spekulation sein wird, so findet sich ihr Name doch vornehmlich in assyrischen Texten. In der That gehört sie als eine wirkliche Gottheit mehr dem speziell assyrischen als dem babylonischen Pantheon an. Der König Aschurbanapal nennt in der üblichen Unterschrift seiner Thontafeln ganz besonders gern Taschmitum neben Nebo als die beiden Gottheiten, die seine Ohren dem Verständnis geöffnet und ihn veranlasst hätten, die litterarischen Schätze, welche die Kultur des Südens hervorgebracht habe, in seinem Palaste zu sammeln[1]). Die Göttin Taschmitum hat, so viel wir wissen, keinen eigenen Tempel, weder in Borsippa noch an irgend einer anderen von Nebos Kultstätten. Sie hat keine Attribute, die nicht auch Nebo aufwiese, und was das Merkwürdigste ist, die späteren babylonischen Könige, z. B. Nebukadnezar II., nennen, wenn sie es überhaupt für angemessen erachten, Nebo eine Gemahlin zu geben, diese nicht Taschmitum, sondern Nanâ[2]), d. h. einfach „die Herrin", ein Name, der nach der Tradition eigentlich der Hauptgöttin von Erech zukommt[3]). Daraus erhellt, eine wie geringe Verbreitung der Name im babylonischen Volke gefunden haben muss. Fügen wir noch hinzu, dass in den weitaus meisten Fällen, wo Nebo vorkommt, von seiner Gemahlin überhaupt nicht die Rede ist, so liegt hierin ein neuer Beweis für das Wesenlose und Schattenhafte dieser Göttin.

Ea.

In dem Abschnitte über Eas Stellung in der ältesten babylonischen Geschichte (oben S. 61—63) haben wir bereits darauf hingewiesen, dass die Bedeutung dieses Gottes in dem reicher entwickelten theologischen Systeme ausserordentlich zugenommen hat. In der That lassen sich bei keiner anderen Gottheit so sichtliche Spuren davon erkennen, dass sie einer theologischen Behandlung unterworfen worden ist. Ea liefert daher indirekt einen schlagenden Beweis dafür, dass in den alten Mittelpunkten der babylonischen Kultur theologische Schulen bestanden haben. Wir haben hier füglich die Frage zu erörtern, in welche Periode wir den Ab-

1) Z. B. Rawlinson IV, 6, 17 u. ö.

2) Z. B. auf dem sog. Grotefend-Zylinder (Rawlinson I, 65, Kol. II, 23 und 34). Vergl. auch Schurpu-Serie (Zimmern), Tafel II, 156—157, wo auffallenderweise Nanâ und Taschmitum nebeneinander nach Nebo genannt werden.

3) Siehe oben S. 77.

schluss des Prozesses zu setzen haben, der, kurz gesagt, Ea zum speziellen Gotte der Menschheit und Vater Marduks machte, während er gleichzeitig seine Stellung als drittes Glied der grossen Dreiheit behält, deren andere zwei Anu und Bel sind[1]). Bereits in der Zeit vor der Einigung der babylonischen Staaten unter einem Oberhaupte haben wir gelegentliche Spuren eines Versuchs gefunden, die Beziehungen zwischen den einzelnen Göttern in ein System zu bringen. Eine hohe Stufe der Kultur, die sich in einem völlig ausgebildeten Schriftsysteme, einer glänzenden Entwickelung der Baukunst sowie in kaufmännischem Unternehmungsgeiste kund giebt, musste auch eine lebhafte Thätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie und religiösen Spekulation hervorrufen. Wir werden daher nicht irre gehen, wenn wir die ersten Anfänge einer solchen in Babylonien bereits in die allerfrüheste Periode setzen. Man bedenke, dass die Priester von der ältesten bis zur jüngsten Zeit zugleich die Schreiber waren und dass sie eben durch ihre Niederschrift der Texte sich geistig angeregt fühlen mussten. Nun waren sie aber nicht nur die Schreiber sondern zugleich auch die Verfasser derselben, und die Bedeutung, welche den Göttern in den einzelnen Texten zugestanden ward, musste sie ganz naturgemäss zum Nachdenken über deren Wesen veranlassen. Man suchte bereits frühzeitig in der verworrenen Masse der Götter nach gemeinsamen Gesichtspunkten. Durch die Entdeckung eines alten litterarischen Archivs zu Nippur wissen wir, dass schon vor Hammurabis Zeit mehrere der alten Bibliotheken des Südens, in welche Aschurbanapal später seine Schreiber sandte, wohl ausgestattet waren, und dass schon damals ein guter Teil der uns heute bekannten babylonischen Litteratur verfasst war. Welche Partieen dies waren, darüber werden wir in den Abschnitten über die religiöse Litteratur Babyloniens noch näher zu handeln haben.

Diese Litteratur musste sich nun nicht bloss stetig mehren, so lange geistige Bestrebungen im Lande vorhanden waren, sondern diese letzteren mussten sich auch in einer Umgestaltung der Litteratur, in dem Bemühen, sie den Ideen und Anschauungen der neueren Zeit anzupassen, äussern, vor allem in den rein theologischen Zweigen. Die ehedem aufgezeichneten Überlieferungen, Legenden und Sagen dienten weiteren Spekulationen als Ausgangspunkt. Ein Text, dem man irgend welchen Wert beimisst, veranlasst gewöhnlich unterschiedliche Deutungsversuche. Bezieht sich nun ein solcher Text auf die Religion eines Volkes, so legt man den alten Worten fast regelmässig einen Sinn bei, der sich moderneren Anschauungen anpasst. Jede Generation eines geistig regsamen Volkes hat ihr eigenes Gepräge und wird danach streben, den religiösen Vorstellungen ihrer Zeit ihren eigenen Stempel aufzuprägen. Da nun aber das Material, mit dem ein Geschlecht arbeitet, nicht von ihm selbst herrührt, sondern ihm bereits von einem vorhergegangenen überliefert worden

1) Siehe oben S. 102 und unten S. 138.

ist, so folgt daraus, dass seine geistige Thätigkeit vielfach auch in einer Umformung seines litterarischen oder spekulativen Erbes zum Ausdruck kommen muss. Eine derartige Entwickelung spielte sich nun in Babylonien immer wieder von neuem ab, und hätten wir reichlicheres Material zu unserer Verfügung, so würden wir weit deutlicher als gegenwärtig die verschiedenen Stufen erkennen, die allmählich zu dem Systeme geführt haben, das sich in den besten Schöpfungen der alten babylonischen Gelehrten widerspiegelt.

Wie die Epoche Hammurabis politisch von hoher Bedeutung war, so scheint sie auch eine neue Ära religiösen Lebens in dem Volke eingeleitet zu haben. Bahnbrechende politische Ereignisse haben fast stets auch geistige Bewegungen in ihrem Gefolge. In einem Lande wie Babylonien, wo die Politik so stark auf die Religion einwirkte, musste die Aufrichtung einer dauernden Obermacht der Stadt Babylon auch von bedeutsamen Folgen für die Götterverehrung begleitet sein. Die Hauptveränderung, welche die neue Epoche der babylonischen Geschichte herbeiführte, bestand, wie wir gesehen haben, in dem Vorrange, den Marduk als Schirmherr der Stadt Babylon nunmehr im Pantheon erhielt. Doch zog diese Veränderung gleichzeitig so viele andere nach sich, dass man geradezu von einer Revolution sprechen darf. Um Marduks Stellung zu sichern, musste das Verhältnis der übrigen Gottheiten zu ihm geregelt, die Legenden und Überlieferungen der Vergangenheit umgestaltet werden, so dass sie mit der neuen Ordnung der Dinge dauernd in Einklang blieben. Auch der Kult erforderte, wenigstens teilweise, eine Umbildung, damit das Übergewicht Marduks gebührend zum Ausdruck kam. Die hierzu unerlässliche Thätigkeit fiel hauptsächlich in das Gebiet geistiger Spekulation. Wir dürfen daher in den wiederaufgefundenen Resten der alten babylonischen Litteratur nach Spuren dieser Wirksamkeit suchen.

Mit unzweifelhafter Sicherheit lässt sich erkennen, dass der Handelsverkehr in Babylonien bereits vor Hammurabi gesetzlich geregelte Formen und Bräuche für die Erfüllung von Verpflichtungen und die Abwickelung kommerzieller wie juristischer Schwierigkeiten ausgebildet hatte. Wir besitzen jetzt durch die neuen Funde in Telloh und Nippur eine ganze Anzahl von Texten geschäftlichen Inhalts, die uns bis über das 3. Jahrtausend v. Chr. zurückführen[1]). Meissner hat ausserdem nachgewiesen[2]), dass ein Teil der Syllabare, die man zum besseren Verständnis der in den juristischen und kommerziellen Urkunden üblichen Formeln und Worte angelegt hat, aus der Periode stammen, die man kurz als diejenige Hammurabis bezeichnen kann, d. h. etwa aus den drei Jahrhunderten von 2300 bis 2000 v. Chr. Haben wir so einen Beweis dafür, dass es Lehrer gegeben hat, welche Anfänger in der Kunst des Lesens

1) Siehe Kap. IX.
2) Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes IV, 301—307.

und Schreibens unterrichteten und für ihren zukünftigen Beruf als offizielle Schreiber ausbildeten, so dürfen wir auch das als sicher annehmen, dass dieselben Gelehrten auf anderen Gebieten der Litteratur nicht weniger thätig gewesen sind. Wenn wir dann weiter finden, dass ein grosser Teil der religiösen Litteratur in der Gestalt, wie sie uns heute vorliegt, religiöse Zustände widerspiegelt, die sich erst infolge von Marduks Erhebung zum Haupte des Pantheons ergeben haben, so zwingt sich uns die Schlussfolgerung auf, dass diese litterarischen Schöpfungen in ihrer heutigen Form eben aus der Periode Hammurabis stammen. Der Einfluss dieser Gelehrten, die so Marduk in den Mittelpunkt stellten, lässt sich auch deutlich in der veränderten Stellung erkennen, welche der Gott Ea hinfort einnimmt.

Man wird sich erinnern, das Ea in der ältesten Epoche der babylonischen Geschichte keine bedeutende Rolle spielt. Doch dürfen wir dem negativen Zeugnisse der historischen Texte nicht zu viel Wert beilegen. Abgesehen davon, dass uns ein immerhin nur beschränktes Material zur Verfügung steht, kann die Nichterwähnung einer Gottheit auf einer Reihe ganz zufälliger Umstände beruhen. Die Götter, an welche sich die Könige der altbabylonischen Staaten in erster Linie wenden konnten, waren die Lokalgottheiten, die Schutzpatrone ihrer Hauptstädte. Nächstdem kamen die Götter der besiegten Städte in Betracht, und drittens einzelne der in den grossen heiligen Mittelpunkten des Euphratthales verehrten Gottheiten, welche gewissermassen ein gemeinsames Erbteil aus der Vergangenheit darstellten. Ea fiel als der Gott des persischen Golfes, also des Gebietes, von dem die babylonische Kultur ihren Ausgang genommen hatte, und an welches sich eine Anzahl der ältesten und wertvollsten Erinnerungen knüpften, unter die dritte Kategorie, wennschon Eridu zu damaliger Zeit keinerlei politische Bedeutung mehr besass. Wir dürfen also trotz des Schweigens der Texte für sicher annehmen, dass Ea stets in hohem Ansehen gestanden hat, und dass selbst das Fehlen eines eigenen Tempels der Ehrfurcht und der Verehrung, die man ihm zollte, keinen Abbruch gethan hat.

In der Epoche Hammurabis musste nun das historische Gefühl, das einem wirklich geistig regsamen Zeitalter nie abgeht, Ea seinen ihm gebührenden Rang zurückgeben, wenn dieser in der vorhergehenden Periode eine Einbusse erlitten hatte. Nächst Marduk geniesst keine Gottheit in Babylonien nach der Einigung der einzelnen Staaten ein gleiches Ansehen wie Ea. In der religiösen Litteratur, wie sie von den Gelehrten dieser Zeit neu gestaltet wurde, spielt er sogar eine noch wichtigere Rolle als Marduk. Als Wassergott und noch dazu als Gott des grössten Wassers, das die Babylonier überhaupt kannten, galt Ea als Quelle und Spender der Weisheit. Brunnen galten als ihm geheiligt, und so ward er auch zum Geber von Fruchtbarkeit und Überfluss. Berosus[1]) berichtet uns von

1) Cory, Ancient Fragments S. 23.

einem mystischen Wesen, das halb Mensch halb Fisch die Nächte im Wasser des Golfs verbrachte und nur tagsüber herauskam, das Volk, welches bis dahin in Unwissenheit und Barbarei versunken gewesen sei, zu belehren. Oannes, wie Berosus den Tiermenschen genannt haben soll[1]), war kein anderer als Ea. Es ist ganz natürlich, dass man sich den grossen Wohlthäter der Menschheit Ea als den Gott vorstellte, dessen Hauptaufgabe darin bestand, das Menschengeschlecht zu beschützen, ihm in allen guten Unternehmungen Beistand zu leisten und es vor den bösen Anschlägen von Göttern und Dämonen zu schirmen. In dieser Eigenschaft erscheint er in den Zaubertexten, in den Epen, in der Kosmogonie sowie im Ritual. Kein Gott wird so allumfassend gedacht wie Ea. Die örtliche Verbindung mit Eridu schwindet völlig, er gehört keinem bestimmten Gebiete mehr an. Seine Verehrung beschränkt sich nicht auf einen besonderen Ort — das gesamte Babylonien nimmt ihn für sich in Anspruch.

Die ethische Bedeutung einer derartigen Vorstellung ist nun sichtlich eine hohe, und wir erkennen noch deutlich, wie sie sich auf religiösem Gebiete praktisch geltend macht. Sie erweckte in den Babyloniern die Empfindung von einem gemeinsamen Bande, das die ganze Menschheit vereine. Der Kult Eas muss menschliche Regungen geweckt haben, welche die Rivalität der alten babylonischen Hauptstädte um die Obermacht abschwächten und das Volk auf dem Wege allgemeiner Menschlichkeit ein gutes Stück vorwärts brachten. Wenn die Götter den Untergang der Menschheit beschliessen, so tritt Ea für sie ein[2]), und wenn der Krankheitsdämon in den Leib eines Menschen eingezogen ist, so wendet man sich an Ea als letzten Helfer, dass er den Leidenden von seiner Pein erlöse. Er ist der Gott der Ärzte[3]). Mehr noch, er waltete bereits bei der Geburt der Menschheit, so dass also sein Schutz weit über die Anfänge der Zivilisation, bis zum Beginn der Dinge selbst zurückreicht.

Als dem Gotte der Zivilisation schreibt man ihm schliesslich auch die grossen Schöpfungen der Kunst zu. Er ist der Gott der Schmiederei, der Schirmherr der Gold- und Silberschmiede, der Bearbeiter von Lapislazuli und aller Arten Edelsteine[4]). Ferner ist er der Gott der Skulptur. Die grossen Stiere und Löwen, welche die Zugänge zu den Tempeln und Palästen bewachten, waren ebenso das Werk seiner Hände, wie die

1) Wir kennen den Namen nur aus Eusebius' Auszug aus Alexander Polyhistors Berosuskompilation. Die Form ist daher unverbürgt. Die zahlreichen Versuche, den Namen zu deuten, sind misslungen (vergl. z. B. Lenormants Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 2te deutsche Ausg. S. 376—379). Vielleicht besteht ein entfernter Zusammenhang zwischen Oannes und Jonah (vergl. Trumbull im Journal of Bibl. Liter. XI, 58, Anm.).

2) Siehe Kap. XXIII.

3) Siehe Kap. XVI.

4) Vergl. z. B. die Liste der Attribute Eas bei Rawlinson II, Pl. 58 Nr. 5.

Bildsäulen der Götter und Könige. Auch die Weberei und andere Künste stehen unter seinem Schutz.

Diese Auffassung des Gottes wird im allgemeinen bereits vor Hammurabi entstanden sein, wenn sie auch vielleicht damals noch nicht im Einzelnen völlig ausgebildet war. Als dann der Ausgleich zwischen Ea und Marduk in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander getroffen werden musste, erfuhr sie wichtige Veränderungen. Natürlich hätten weder die Herrscher noch die Priester Babylons es zulassen können, dass Eas Kult denjenigen Marduks in Schatten stellte. Viele von Eas Funktionen schienen von Rechts wegen Marduk zuzukommen, der als Schirmherr Babylons über den Geschicken derer waltete, die den Babyloniern als der wichtigste Teil der Menschheit galten, nämlich sie selbst. Da nun Babylon sowohl der Sitz der Kultur wie der Macht war, so musste man in der Periode nach Hammurabi in Marduk notwendigerweise den Besitzer der gleichen Weisheit wie Ea sehen. In Folge davon übertrug man dessen Attribute zum Teil auf Marduk. Dagegen war eine Verschmelzung beider Gottheiten, wie sie in anderen Fällen eintrat, weder möglich noch auch wünschenswert. Nicht möglich wegen des hohen Alters des Ea-Kultes und der Sonderstellung, die der Gott als ein gemeinsames Erbteil ganz Babyloniens einnahm; nicht wünschenswert, weil man sonst das Band völlig zerschnitten hätte, das Babylon mit seiner Vergangenheit und dem übrigen Lande verknüpfte. Die Lösung des Problems fand man vielmehr darin, dass man Ea zum Vater Marduks machte[1]), und zwar zu einem liebevollen, stolzen Vater, der freiwillig seine Macht und Rechte auf den Sohn überträgt, sich über dessen Triumph freut und keine Qualen der Eifersucht empfindet, wenn er sehen muss, wie ihm Götter und Menschen die höchsten Ehren erweisen.

Ea und Marduk.

Beide Götter erscheinen besonders häufig in den sog. Zaubertexten[2]) neben einander. Marduk ist hier der Vermittler zwischen Ea und der Menschheit. Der Mensch, den Krankheit befallen hat oder der anderweitig in Not ist, fleht Marduk um Hilfe an, und dieser trägt seinem Vater Ea die Bitte vor. Ea erklärt zunächst bescheiden, er wisse nichts, was nicht auch sein Sohn Marduk wisse, und giebt diesem dann die nötigen Anweisungen, welche Marduk seinerseits dem Hilfesuchenden übermittelt. Augenscheinlich haben wir es hier mit Texten zu thun, die eine Umgestaltung erfahren haben, in der ausgesprochenen Absicht, Marduks Ruhm zu erhöhen. Und zwar muss das zu einer Zeit geschehen sein, in welcher der Marduk-Kult seinen Höhepunkt erreicht hatte, also nach

1) So z. B. Hammurabi (King Pl. 199 Nr. 99, Kol. I, 3—4) an der einzig sicheren Selle, wo Hammurabi den Gott erwähnt. Siehe jedoch S. 140 Anm. 1.

2) Siehe Kap. XVI.

Hammurabi und vor der Unterwerfung Babyloniens unter die assyrische Herrschaft. Diese Grenzen lassen ja an sich viel Spielraum, aber nach dem, was wir oben über die geistige Regsamkeit zu Hammurabis Zeit gesagt haben, werden wir den Ausgangspunkt für die Neugestaltung der fraglichen Texte in der Periode nicht gar zu lange nach dem Tode des grossen Eroberers zu suchen haben.

Doch wurden natürlich nicht alle Texte umgearbeitet. In einer ganzen Anzahl wird Ea allein und unmittelbar angerufen, und gerade sie liefern eine willkommene Bestätigung für die Annahme, dass diejenigen, in welchen Ea neben Marduk tritt, umgestaltet sind, um sie der Stellung Marduks im babylonischen Pantheon anzupassen. Daneben finden sich auch Zaubersprüche, in denen Marduk ohne Ea erscheint. Diese stammen entweder aus einer späteren Zeit, in der Marduk bereits seine höhere Stellung erhalten hatte, oder sie sind, was an sich möglich wäre aber doch weniger wahrscheinlich ist, alte Schöpfungen, in denen statt Eas einfach Marduks Name eingesetzt worden ist.

Ein ganz besonders interessantes Beispiel für die Art, in welcher die babylonischen Theologen alte Vorstellungen überarbeitet haben, um ihren geliebten Marduk mehr in den Vordergrund zu stellen, liefert eine Episode aus der Kosmogonie[1]). Vor der Schöpfung des Menschen galt es, ein grosses Ungetüm namens Tiâmat zu überwältigen. Alle Götter zittern aus Furcht vor ihr. Nur einem gelingt es, Tiâmat zu besiegen. In der Gestalt, wie uns die Sage vorliegt, ist Marduk der Held, es kann aber keinem Zweifel unterliegen[2]), dass diese Ehre ursprünglich einem ganz anderen Gotte zukam, der viel älter war und einen weit höheren Rang als der Gott Babylons einnahm. Nämlich Bel, dem uralten Schutzpatron von Nippur, der als Gott der Erde par excellence galt, und dem daher eigentlich die Aufgabe zufiel, die Erde für die Menschheit bewohnbar zu machen.

Wie verfahren nun aber die babylonischen Theologen unter dem Einflusse der politischen Verhältnisse nach der Einigung der babylonischen Staaten, um die ältere, ursprüngliche Form der Erzählung mit ihrer Umformung in Einklang zu bringen? Die Götter, welche als Marduks Ahnen gelten, freuen sich, wie sie ihn zum Kampfe gerüstet sehen. Im Chore grüssen und segnen sie „Marduk, den König". Sie beschenken ihn noch mit weiteren Waffen zu den seinigen und ermutigen ihn zum Strausse. Als sie dann vernehmen, dass er gesiegt habe, wetteifern sie miteinander, ihm Ehren zu erweisen. Sie überhäufen ihn mit allen möglichen Ehrentiteln und um das Mass voll zu machen, tritt der alte Bel, „der Vater Bel", wie er genannt wird, hervor und überlässt ihm seinen Namen

1) Den Stellennachweis siehe in Kap. XXI.

2) Den vollen Beweis hierfür siehe ebenfalls im Kapitel über die Kosmologie der Babylonier.

bêl mâtâti[1]) „Herr der Länder". Die Übertragung des Namens war gleichbedeutend mit einer Übertragung der Macht, und so gilt Marduk hinfort als Bel. Doch auch Ea muss in die Episode hinein. Es genügt nicht, dass Bel, der ursprüngliche Überwinder Tiâmat's, dem Marduk Ehre erweist. Auch Ea beglückwünscht seinen Sohn und verleiht ihm seinen eignen Namen[2]), d. h. er überträgt seine Macht auf ihn. Das hat seinen besonderen Grund. Der Überwindung Tiâmats folgt die Erschaffung des Menschen. Diese ist eigentlich Bels Sache, in seiner doppelten Eigenschaft als Erdgott und Besieger Tiâmats. Nach einer und zwar vermutlich der ältesten Fassung dieser Episode aus der babylonischen Kosmogonie, wie wir sie in Berosus' Buche finden[3]), ist Bel der Schöpfer der Menschheit. Die Einsetzung Marduks an Bels Stelle machte es nun auch nötig, dass man die Rolle des Schöpfers ebenfalls auf ihn übertrug, die er aber nicht ohne die Einwilligung seines zum Gotte der Menschheit par excellence gewordenen Vaters Ea annehmen konnte. Ea hatte gegen den Ersatz Bels durch Marduk als Besieger des Ungetüms keinen Einspruch erheben können, als man aber hieraus die weitere Folge ziehen und Marduk auch an die Stelle Bels als Schöpfer der Menschheit setzen wollte, lag der Fall anders. Wollte man Bel beseitigen, so hatte Ea den nächsten Anspruch. Marduk konnte die neuen Funktionen nur dann auf sich nehmen, wenn er sie von Ea empfing. Darauf deutet Eas Wort, dass Marduks Name hinfort gleich seinem eigenen Ea lauten solle.

Die Namensübertragung an sich beweist, dass es in Babylonien eine zweite, wahrscheinlich ältere Fassung der Schöpfungssage gegeben haben muss, nach der Ea, nicht Bel der Schöpfer war. Wir werden in einem späteren Kapitel sehen[4]), dass in Babylonien zum Mindesten zwei Versionen über die Erschaffung der Götter und des Weltalls umliefen. Die ersten Kapitel der Genesis liefern ein interessantes Beispiel für die Verschmelzung zweier verschiedener Fassungen einer und derselben Erzählung. Es liegt daher nichts Unwahrscheinliches in der Annahme, dass eine frühere Version, etwa aus einer Zeit, in der Bel noch eine verhältnismässig geringe Bedeutung genoss, statt seiner Ea zum Schöpfer der Menschheit gemacht habe. Später versuchte man dann die augenfällige Ungereimtheit, nun einen Teil seines Wesens auf Marduk übertragen zu haben, dadurch wieder gut zu machen, dass man Eas Zustimmung zur Anerkennung Marduks als Schöpfer der Menschheit und zugleich des Weltalls ausdrücklich konstatierte. Jensen[5]) hat noch ein weiteres

---

1) So lautet, wie man sich von S. 112 oben erinnern wird, einer von Marduks Titeln in einer Inschrift Hammurabi's — ein wichtiger Fingerzeig für die Datierung der Episode in der vorliegenden Gestalt.

2) Wörtlich: „Er soll wie ich — Ea soll sein Name sein".

3) Zufolge Syncellus (Cory, Ancient Fragments S. 25). Auch in keilschriftlichen Texten wird Bel öfters als Schöpfer der Menschheit angerufen.

4) Kap. XXI.

5) Kosmologie S. 293/4.

Zeugnis dafür beigebracht, dass Ea einmal als Schöpfer der Menschheit gegolten hat. Einer seiner Beinamen lautet nämlich der „Töpfer“[1]), weil der Mensch nach babylonischer Anschauung aus Thon gebildet ist. Ausserdem erscheint Ea in einer babylonischen Sage, die wir ihres Ortes noch eingehender behandeln werden[2]), ausdrücklich als Schöpfer eines sagenhaften Wesens namens *Udduschu-namir*[3]), d. h. „sein Licht strahlt“.

In anderen Litteraturwerken, wie z. B. dem Gilgameschepos, erscheint Ea ohne Marduk, woraus sich ergiebt, dass diese Sage entweder keine Umgestaltung erfahren hat oder dass die spätere Fassung mit den Spuren der Neubearbeitung noch nicht aufgefunden ist. In der Erzählung von der grossen Flut, die einen Teil des Gilgameschepos bildet, ist Ea allein der Held. Er rettet hier die Menschheit vor völliger Vernichtung und besänftigt den erzürnten Bel. Marduks Name kommt in dem ganzen Epos überhaupt nicht vor.

Es schien uns notwendig, die einzelnen Zeugnisse für eine Umgestaltung der altbabylonischen Litteratur auf Grund veränderter Anschauungen über die Götter und ihre gegenseitigen Beziehungen ausführlicher zu besprechen, da von dem richtigen Verständnisse dieser Veränderungen unsere ganze Würdigung der Entwickelung der religiösen Dogmen in Babylonien und alles dessen, was damit in Zusammenhang steht, abhängt. Die Epoche Hammurabis war sowohl in religiöser wie in politischer Hinsicht für Babylonien von einschneidender Bedeutung.

Damkina.

Die Gemahlin Eas kommt gelegentlich in den historischen Texten der Nachfolger Hammurabis vor. Agumkakrime ruft Ea und Damkina an und erbittet von ihnen, „die im grossen Ozean (welcher die Erde umgiebt) wohnen“, langes Leben[4]). Damkina bedeutet „Genossin des Unteren“[5]), so dass also dieser Name, ebenso wie die bereits in der ältesten Periode vorkommenden Bezeichnungen Nin-ki und Dam-gal-nunna[6]), unmittelbar an die Gestalt Eas anknüpft. Nikolas von Damaskus weiss noch (wohl aus Berosus), dass Ea und Damkina[7]) einen Sohn Namens Bel (d. i. Marduk) hatten. Dass sich ihr Name erhalten hat, beweist, eine wie wichtige Rolle die Göttin in der babylonischen Mythologie gespielt hat, wenn auch die historischen Texte sie bloss selten erwähnen und sie nur wenig im Kult

1) Rawlinson II, 58 Nr. 5, Z. 57. 2) Kap. XXV.

3) Oder *Asuschu-namir* „sein Aufgang strahlt“ (Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 86).

4) Rawlinson V, Pl. 33, Kol. VII, 39—44, in Zusammenhang mit Anu und Bel und deren Gemahlinnen. Siehe S. 139.

5) *Ki* wird hier im Gegensatze zu *an* als das untere Gebiet im Allgemeinen gebraucht, etwa wie in der Schreibung En-ki „Herr des Unteren“ für Ea.

6) Siehe oben S. 63.

7) Aos und Dauke (Cory, Ancient Fragments S. 318).

hervortritt. In den Zaubertexten erscheint sie sehr häufig an der Seite Eas. In einem Liede[1]), welches das Schiff beschreibt, in dem Ea, seine Gemahlin Damkina und ihr Sohn Marduk nebst dem Fährmann und einigen anderen Personen über den Ozean fahren, können wir noch die Spuren des Symbolisierungsprozesses verfolgen, dem die alten mythologischen Figuren anheimgefallen sind.

Schamasch.

Hammurabi war der Verehrung des alten Sonnengottes nicht minder zugethan als seine Vorgänger. Neben Babylon hat er in Sippar eine reiche Bauthätigkeit entfaltet[2]). Auch den Schamaschtempel zu Larsa hat er renoviert und vergrössert. Hammurabis Nachfolger haben dieses Beispiel nachgeahmt. Agumkakrime wendet sich an Schamasch als den „Herrn des Himmels und der Erde“[3]). Wahrscheinlich hat das Vorgehen dieser beiden Könige, die es mit ihrer Verehrung Marduks für vereinbar hielten, Schamaschs Kultstätten noch besonders auszuzeichnen, beträchtlich dazu mitgewirkt, dass die Anbetung der Sonne in Babylonien und Assyrien populär blieb. Burnaburiasch I.[4]) aus der Kassitendynastie (ca. 1420 v. Chr.) stellt den Schamaschtempel zu Larsa wieder her, und zwei Jahrhunderte später räumt Meli-schikhu dem Gotte den zweiten Platz in seinem Pantheon ein[5]), indem er ihn sogar vor Marduk nennt. Fremde Herrscher waren natürlich dem Marduk weniger ergeben, als die eingeborenen Babylonier. Im assyrischen Pantheon steht Schamasch an dritter Stelle, er folgt hier unmittelbar auf die beiden assyrischen Sondergottheiten. Einer der grössten Könige des Nordens erbaut ihm einen Tempel, und die späteren babylonischen Herrscher wetteifern unter einander in Ehrungen der beiden ältesten Schamaschtempel zu Sippar und Larsa[6]). Hammurabi haben vielleicht auch die von Haus aus engen Beziehungen Marduks, der ja eigentlich ein Sonnengott war, zu Schamasch veranlasst, beide Götter wiederholt mit einander in Verbindung zu bringen. Bei Erwähnung seiner Unternehmungen in Sippar sagt er, „er thue dem Fleische Schamaschs und Marduks Gutes“[7]). Hammurabi hatte die Empfindung, er ehre Marduk, wenn er einem Gotte, der dem Schutzpatrone Babylons so nahe stand, Ehre erwies.

Innanna-Ischtar.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die altbabylonischen Texte[8]) sowohl die Schutzgöttin von Schirpurla wie die Hauptgöttin

1) Rawlinson IV, 25, bes. Kol. I. 2) King, Hammurabi Pl. 121 Nr. 62.
3) Rawlinson V, 33, Kol. VIII, 7—9. 4) Rawlinson I, 4 Nr. XIII.
5) Belser, Beitr. zur Assyriologie II, S. 201 (Kol. VI, 3).
6) Siehe Kapitel XII unter Schamasch.
7) King, Hammurabi Pl. 97 Nr. 57, Kol. I, 8—9; II, 5—6.
8) Siehe oben 76—77.

von Erech durch dieselbe Schreibweise [1]) bezeichnen. Ausserdem scheint der Name Innanna auch für die Göttin von Agade, die eigentlich Anunitum hiess, verwandt worden zu sein, so dass in der That kein Zweifel daran sein kann, dass Innanna, Ninni [2]) oder wie man den Namen lesen und erklären mag, sich frühzeitig zu einer allgemeinen Bezeichnung für Hauptgöttinnen entwickelt hat [3]). Wie weit dies nun auch für die zweite Periode zutrifft, lässt sich zur Zeit schwer entscheiden. In einer Bilinguis [4]) aus der Zeit Hammurabis kommt zwar die Schreibung Innanna vor, da aber die Inschrift selbst möglicherweise älter als Hammurabi und nur von ihm wieder verwerthet worden ist [5]), so kann man hieraus keinen bestimmten Schluss ziehen. Immerhin ist es aber wahrscheinlich, dass der König hier mit Innanna seine Hauptgöttin, also wohl die Göttin von Babylon, gemeint hat. Mit einer gewissen Bestimmtheit können wir aus einer anderen, der Innanna von Khallab (einer Stadt unweit Sippars) gewidmeten Inschrift Hammurabis [6]) vermuten, dass in der That auch noch in der zweiten Periode Innanna als allgemeine Bezeichnung für Hauptgöttinnen in Gebrauch gewesen ist. Darauf deutet der Zusatz „von Khallab" hin, der gleichzeitig diese Innanna von andern Göttinnen unterscheiden soll.

1) RI mit dem Götterdeterminativ. Da der „sumerische" Name für Gott *dingir* lautet, so glaubte man zuerst, dass *ri* nur ein phonetisches Komplement sei, und dass also *dingir* und *ri* einfach „die Göttin" bezeichne. Amiaud (Revue d'Assyriologie II, 12) fühlte sich jedoch veranlasst, diese Ansicht aufzugeben und erklärte *ri*, das er *scha* lesen wollte, als ideographische Bezeichnung für „Glanz" (scharûru). Ihm ist Jensen (Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 112 Anm. 1) gefolgt, nur dass er auf Grund eines Syllabars das Zeichen *musch* las und es als gleichbedeutend mit *zîmu* „Glanz" betrachtete. Wenn auch Amiauds Gründe nicht zwingend sind, so ist es doch immerhin wahrscheinlicher, dass das Zeichen *ri* wirklich zur Schreibung der Göttin verwendet worden ist. Anderseits hat es allerdings den Anschein, als ob die Schreiber, veranlasst durch die Möglichkeit, *ri* als Ergänzung zu *dingir* anzusehen, Innanna in der altbabylonischen Periode als allgemeine Schreibweise für Göttin betrachtet hätten. Jedenfalls hat dieser Grund bei der Verwendung von Innanna für verschiedene Göttinnen mit gewirkt, die ursprünglich nichts miteinander zu thun hatten. Das Problem wird noch dadurch erschwert, dass bereits in der altbabylonischen Schreibweise eine Verwechslung eintrat zwischen *ri* und einem ähnlich aussehenden Zeichen, das speziell zur Bezeichnung der Nanâ, der Hauptgöttin Erechs, verwendet wird. Siehe Thureau-Dangin, Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme S. 48.

2) Zimmern (Keilinschriften und das Alte Test. 3. Aufl., S. 422) giebt der Lesung Ninni den Vorzug (S. oben 76 Anm. 1).

3) Man möchte aus dem Umstande, dass der Kassite Kurigalzu II. (ca. 1350 v. Chr.) eine ursprünglich der Innanna gewidmete Tafel der Nin-lil von Nippur zum Geschenk macht (vergl. Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 1 Nr. 15 und 43) die Vermuthung wagen, dass Innanna sogar als eine Bezeichnung auch für die Hauptgöttin von Nippur gelten konnte. Zur Geschichte der betreffenden Tafel siehe Hilprecht a. a. O. S. 31.

4) Zuletzt veröffentlicht von King, Hammurabi Pl. 112, Nr. 60, Kol. I, 16 („sumerischer" Text *ri* und *ge*; semitischer nur *ri*).

5) Siehe S. 137.

6) Rawlinson I, 4, Nr. XV, 1; auch King, Hammurabi Pl. 118 Nr. 61.

Gerade zur Zeit der ersten Dynastie von Babylon kommt nun aber ein ganz anderes ideographisches Zeichen in Gebrauch[1]), dessen Lesung als Ischtar durch Syllabare und zahlreiche Parallelstellen verbürgt ist[2]). Ebenso wie die Göttin Ischtar selbst die früheren Hauptgöttinen in den Hintergrund drängt und schliesslich zur allgemeinen Bezeichnung für „Göttin" wird[3]), tritt auch die Schreibung *dingir* und *ri* zurück, und wir finden in der Folgezeit fast ausschliesslich das eben erwähnte „Ischtar"-Zeichen gebraucht, mit dem allerdings noch ein zweites[4]) wechselt. Nun nimmt in der unmittelbar der ersten babyl. Dynastie vorangehenden Periode die Herrin von Erech eine ungleich wichtigere Stellung als andere Göttinnen ein, die während der ersten Periode ebenfalls Innanna genannt werden, und man könnte daher auf die Idee kommen, die neue Bezeichnung sei in Erech entstanden. Dem steht jedoch einmal der Umstand entgegen, dass der eigentliche Name der Ischtar von Erech Nanâ ist[5]), sowie zweitens die Thatsache, dass der Ursprung des Namens Ischtar eher in Nordbabylonien als im Süden zu suchen sein wird[6]). Wenn nicht alles trügt, so wird sich wohl herausstellen, dass der Name Ischtar sowie dessen in der Periode Hammurabis auftauchende Schreibung der Stadt Babylon entstammt, oder um es anders auszudrücken, dass sich in Babylonien der unter den Semiten in mannigfachen Variationen verbreitete Name Ischtar[7]) zuerst an eine Göttin geknüpft hat, die in der Stadt Babylon oder deren nächster Umgebung verehrt wurde. Diese braucht natürlich nicht die Gemahlin Marduks gewesen zu sein, wie auch thatsächlich keine Anzeichen dafür vorhanden sind, dass die Vorgänger oder Nachfolger Hammurabis die Ischtar so aufgefasst haben. Wenn sie, was öfters geschieht, mit Marduk zusammen genannt wird, so behält sie doch ihre selbständige Stellung bei. Und zwar so entschieden, dass sie besonders in den assyrischen Inschriften als Belit bezeichnet wird[8]), wie Marduk sich den Namen des alten Bel von Nippur aneignet.

Ausdrücklich sei übrigens bemerkt, dass die hier vorgetragene Ansicht über Ischtar mit allem Vorbehalt und nur als eine Vermutung auf-

1) Brünnow, Classified List 3051.

2) Z. B. Rawlinson II, 59, Rev. 12 und vergl. übrigens die bei Brünnow a. a. O. angeführten Stellen.

3) Siehe oben S. 82.

4) Brünnow 8862. Vergl. die Zusammenstellung bei Ranke, Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie S. 14. Auch die Zahl 15 wird in dieser Zeit für Ischtar gebraucht.

5) Siehe oben S. 77 und besonders Aschurbanapals Inschrift Rawlinson V, Kol. VI, 107 (oben angeführt S. 83).

6) Siehe oben S. 81 und Zimmerns Ausführungen (Keilinschriften und das Alte Test. 3. Aufl. 420 folg.), die jedoch das Problem nicht lösen.

7) Vergl. Bartons „Semitic Ischtar Cult" (Hebraica Bd. IX und X) und desselben „Semitic Origins" Kapitel III—VI, wo allerdings sehr gewagte, wenn auch geistvolle Hypothesen in Bezug auf Ischtar aufgestellt werden.

8) Siehe S. 141—142.

zunehmen ist; denn, wir müssen zugeben, dass unsere bisherigen Kenntnisse zu einer abschliessenden Lösung des äusserst schwierigen Problems über den Ursprung des Ischtar-Kults in Babylonien noch längst nicht ausreichen.

Über den Charakter der Kriegsgöttin Ischtar, die als solche ganz besonders in der zweiten Periode hervortritt, haben wir bereits oben das Nötige gesagt[1]) und verweisen des Weiteren auf den Abschnitt über die Göttin im speziell assyrischen Pantheon[2]). Hervorzuheben wäre indes noch, dass von den alt-babylonischen Hauptgöttinnen nur Ninâ bis in eine verhältnismässig späte Zeit[3]) hinein, nämlich sogar über die Kassitenherrschaft hinaus, ihre selbstständige Stellung bewahrt, während die andern zu blossen Erscheinungsformen der Ischtar herabgedrückt werden, oder nur als Gemahlinnen der Hauptgötter weiter fortleben. Das gilt sogar für Nin-lil von Nippur, deren Verehrung allerdings während der Kassitenherrschaft einen erneuten Glanz erfährt[4]); doch verdankt sie diesen Aufschwung lediglich dem Umstande, dass sie die Gemahlin des grossen Bel von Nippur ist, dem vor allem die Ehrenerzeugungen der Kassitenkönige gelten.

Bel und die Dreiheit der babylonischen Theologie.

Unter den Litteraturdenkmälern aus Hammurabis Zeit findet sich ein Lied[5]), in dem die Hauptgottheiten, welche der König verehrte, aufgezählt werden. Die Liste beginnt mit Bel und nennt dann Sin, Ninib, Ischtar, Schamasch und Adad. An der Spitze sollten wir eigentlich Marduk erwarten. Das Lied wird daher älter als Hammurabi sein, der es vielleicht nur hat abschreiben und wiederholen lassen. Da der Bel[6]), welcher hier als Haupt des Pantheons erscheint, der Gott Nippurs ist, so mag das Lied ursprünglich dort heimisch gewesen sein. Hammurabi galt Marduk als höchster „Bel“ oder Herr. Wenn er nun dieses Lied als Einleitung zu seinen eigenen Lobpreisungen des Gottes, mit denen die Inschrift schliesst, verwendet, so lässt sich kaum bezweifeln, dass er bei Bel eben an den Schutzgott Babylons denkt. Die Verschmelzung des alten Bel mit Marduk äussert sich, wie wir sahen, darin, dass Bels Name hinfort auch als Titel für Marduk verwendet wird[7]). Anderweitig gebraucht aber Hammurabi das Wort Bel zur Bezeichnung des alten Gottes. So kann, wenn er sich den Verkünder Anus und Bels nennt[7]), wegen der Zusammenstellung mit Anu unmöglich Marduk

1) S. 82—83. 2) Kapitel XII. 3) Vergl. oben S. 80.

4) Vergl. z. B. die Inschriften bei Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 1, Nr. 37, 43, 45, 48, 49, 61, 62, 76.

5) Zuerst veröffentlicht von Amiaud, Revue d'Assyriologie II, S. 4—19. Siehe auch King, Hammurabi Pl. 112 Nr. 60.

6) En-lil geschrieben. 7) Siehe S. 132.

7) Rawlinson I, 4, Nr. XV, 1 Obv. 7—9. Hier findet sich neben dem ideographisch En-lil geschriebenen Namen die nähere Bestimmung *da-ga-ni*, welche vielfache Erklärungsversuche hervorgerufen hat (vergl. Jensen, Kosmologie S. 449—456).

gemeint sein. Bisweilen scheint er in einer und derselben Inschrift mit dem gleichen Ausdrucke bald den alten Bel, bald Bel-Marduk zu bezeichnen.

Wenn Kurigalzu I.[1]), ein Mitglied der Kassitendynastie (ca. 1410 v. Chr.) „Bel, dem König der Länder" einen Tempel in der neuen Stadt Dur-Kurigalzu — etwa 40 Meilen nordöstlich von Babylon — erbaut, so ist hier wieder der alte Bel gemeint. Zwar erkannten diese Fremdherrscher in Babylonien, die Kassiten, Marduk als einen der Hauptgötter an[2]), doch war ihre Anhänglichkeit an ihn geringer als diejenige Hammurabis. Bei ihnen hatte der alte Gott von Nippur den Vorrang, und in der That gelang es ihnen auch, jener alten Stadt einen Teil ihres einstigen Ruhms zurück zu geben[3]). Dem grossen Tempel in Nippur widmeten sie unausgesetzte Fürsorge[4]). Es liegen sogar Anzeichen dafür vor, dass sie versucht haben, Nippur zur Reichshauptstadt zu erheben.

Bei Hammurabis unmittelbarem Nachfolger fanden wir die Gleichsetzung Bels mit Marduk völlig durchgeführt, die zwiefache Verwendung des Namens erhält sich aber auch während der ganzen Dauer der assyrischen Oberherrschaft über Babylonien. Die Herrscher des Nordens verwenden „Bel" zur Bezeichnung des älteren Gottes, daneben verstehen sie auch bloss Marduk darunter. Tiglath-Pileser I. (vergl. unten Anm.) fügt ausdrücklich „der ältere" hinzu, wenn er Bel meint. Wenn Sargon von „Bel, dem Herrn der Länder, der auf dem heiligen Götterberge wohnt"[5]), spricht, oder wenn ihn Tiglath-Pileser I. „den Vater der Götter", „den König der Geisterschar" (Anunnaki) nennt[6]), so kann damit selbstverständlich nur der alte Bel, der Herr des unteren Reichs, d. h. der Erde, gemeint sein. Wenn aber, was weit häufiger der Fall ist, die Könige Assyriens bis zum Untergange des Reiches Bel mit Nebo zusammenstellen, von ihm und den Göttern von Akkad (d. i. Babyloniens) sprechen

---

Kings Vorschlag (Hammurabi III, 182 Anm. 3; 187 Anm. 1) *da-ga-ni* als *schemu* „Diener" zu lesen, scheitert schon daran, dass *da-ga-ni* auf Bel folgt, während das auf den König sich beziehende Wort dem Gottesnamen sonst stets vorangeht (in unserer Inschrift z. B. Z. 7, 10, 11, 13; ebenso Pl. 106, Nr. 59, Z. 7—10 u. ö.). Ich glaube, dass das Beiwort, welches auf die Gleichsetzung Bels mit dem Gotte Dagan hinweist, anzeigen soll, dass der Bel der Dreiheit, nicht Bel-Marduk gemeint sei. In der That finden wir Rawlinson I, 29, Kol. I, 19 wie auch sonst Anu und Dagan statt Anus und Bels nebeneinander gestellt; siehe S. 145. Ähnlich unterscheidet Tiglath-Pileser I. (Rawlinson I, 14, Kol. VI, 87) den älteren Bel, indem er ihn *Bel labara*, d. i. „Bel, den älteren", nennt.

1) Rawlinson I, 4, XIV, Nr. 1, 1—2.

2) Siehe die Inschrift des Kurigalzu (Lehmann, Zeitschr. f. Assyr. V, 417).

3) Über die Beziehungen der Kassiten zu Nippur vergl. Hilprecht, Old Babyl. Inscriptions I, 1, S. 30—31.

4) Siehe die Inschriften bei Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 1 Nr. 28—82, die mit wenigen Ausnahmen En-lil oder Nin-lil gewidmet sind.

5) Annalen 436.

6) Rawlinson I, 9, Kol. I, 3—4.

und Bel (d. h. En-lil) geradezu statt Babyloniens setzen[1]), so ist es nicht minder klar, dass man dabei nur an Marduk denken kann. Im neubabylonischen Reiche erscheint dann Marduk allein.

Dass trotz der Verschmelzung von Bel mit Marduk ein Gott Bel fortgesetzt im babylonischen Pantheon weiter vorkommt, ist eine auffällige Erscheinung, die noch einiger Erläuterungen bedarf. Sie findet ihre Erklärung in dem theologischen Systeme, das sich wenigstens teilweise unmittelbar vor der Einigung der babylonischen Staaten entwickelt haben muss[2]). Bel, der Gott der Erde, der Himmelsgott Anu und der Gott der Tiefe Ea wurden zu einer Dreiheit vereint, welche das gesamte All umfasste. Wenn man also Anu, Bel und Ea anrief, so war dies ebenso gut, als hätte man alle Mächte genannt, die das Schicksal der Menschen beeinflussen konnten. Diese drei stellten gewissermassen die drei Götterkönigreiche dar, in die sich alle übrigen Gottheiten einfügen liessen. Die Systematisierung, welche zur Aufstellung einer das ganze Pantheon beherrschenden Götterdreiheit führte, kann schwerlich im Volke entstanden sein. Sie bedingt eine Entwickelung des Denkvermögens und der Spekulation, eine tiefgehende Erkenntnis der Naturkräfte, die nur in Köpfen von höherer als Durchschnitts-Intelligenz hatte entspringen können. Mit anderen Worten, auch die Idee der Dreiheit Anu, Bel und Ea ist ein Beweis dafür, dass es zur Zeit des alten Reichs Gelehrte und Schulen religiöser Spekulation gegeben hat. Hammurabi scheint sich allerdings mit einer Zweiheit, nämlich Anu und Bel, zu begnügen, die für ihn alle übrigen Götter in sich einschliessen. Er selbst ist der „Verkünder Anus und Bels“[3]). Beide haben ihm die Herrschaft über sein Land verliehen.

In den Texten der zweiten Periode finden wir aber die Dreiheit bei Agumkakrime[4]) sowie auf einer ganzen Anzahl Grenzsteinen, die aus der Zeit ca. 1300—1100 v. Chr. herrühren[5]). Da sie nun auch bereits bei Gudea vorkommt[6]), so könnte man höchstens aus dem Umstande, dass Ea in den bisher aufgefundenen Inschriften Hammurabis überhaupt nur einmal als Vater Marduks erscheint, den Schluss ziehen, dass wir verschiedene Stufen in der Entwickelung des altbabylonischen theologischen Systems anzunehmen haben. Anfänglich glaubte man, dass alle personifizierten Naturgewalten sich auf eine Zweiheit von Reichen,

---

1) „Statthalter Bels“ statt „Statthalter Babyloniens“ und „Unterthanen Bels“ statt „Unterthanen Babyloniens“. Vergl. z. B. Tiglath-Pileser I. (Rawlinson I, 9, Kol. I, 33); Sargon (Annalen XIV Z. 67).

2) Vergl. S. 102.

3) Rawlinson I, 4, XV, Nr. 1, Obv. Z. 7—9.

4) Rawlinson V, Pl. 33, Kol. I, 5—6 sowie ferner Kol. VII, 34—42, wo wir die Dreiheit samt ihren Gemahlinnen Antum, Belit und Damkina finden. Vielleicht auch einmal bei Hammurabi (vergl. S. 140 Anm. 1).

5) Siehe S. 140.

6) Inschrift B, Kol. VIII, 45—48, nur dass zwischen Bel und Ea Belit (Ninkhar-sag) eingeschoben ist (siehe oben S. 102 sowie unten S. 145 Anm. 6).

ein oberes und ein unteres, verteilten[1]). Durch Hinzufügung des Gottes, der an der Spitze aller Wassergottheiten stand, trat aber dann an Stelle der Zweiheit eine Dreiheit. Die Annahme dieser anstatt der bisherigen Zweiheit wird wahrscheinlich auf verschiedene Schulen zurückzuführen sein. Es ist daher nicht auffällig, wenn wir selbst zu verhältnismässig später Zeit noch Spuren einer älteren oder abweichenden Anschauung vorfinden. Bels Stellung innerhalb der Dreiheit führte naturgemäss dazu, dass man in den historischen Texten neben Bel-Marduk auch den älteren Bel noch fürderhin anrief. Da man Anu und Ea unabhängig von einander um Beistand anflehte, den ersteren nur gelegentlich, den letzteren ziemlich häufig, so liess sich nicht absehen, warum sich nicht ein Herrscher gelegentlich einmal an Bel wenden sollte, ohne dabei Anu und Ea zu nennen. Die so zwischen den beiden Bels entstehende Vermischung war nicht von grosser Bedeutung, da man aus dem Zusammenhange ohne Schwierigkeit erkennen konnte, wer gemeint war. Was wir bei unserer begrenzten Kenntnis des alten Babyloniens zu thun im Stande sind, konnte den Babyloniern selbst keine Mühe machen[2]). Man darf endlich wohl noch die Vermutung aussprechen, dass das erste der zehn Gebote (2. Mos. 20, 4 und 5. Mos. 5, 8) eine Anspielung auf diese babylonische Dreiheit enthält.

Anu, Bel und Ea.

Die Idee der Dreiheit behauptet sich in Babylonien seit einer bestimmten Epoche durch alle politischen und geistigen Umwälzungen hindurch. Die Anrufung Anus, Bels und Eas wird zu einer ständigen Formel, deren sich die babylonischen wie assyrischen Herrscher mit Vorliebe bedienen. Die Drei sind die grossen Götter par excellence und nehmen eine Sonderstellung ein, wofür die Anrufung der Dreiheit auf den Grenzsteinen[3]), von denen wir jetzt eine beträchtliche Anzahl aus der zweiten Periode besitzen[4]), bezeichnend ist. Gleichviel, ob die Anzahl der Götter, unter deren Schutz der Stein samt seinem Inhalt gestellt ist, eine beschränkte oder umfangreiche ist, Anu Bel und Ea fehlen fast nie[5]). Die Könige fühlen sich ihnen jedoch nicht so vertraut wie

1) Falls die zu Susa gefundene Inschrift wirklich dem Hammurabi angehört, wie Scheil, Textes élamites-sémitiques 83, annimmt, so hätten wir wohl Zeile 13 eine zweite Erwähnung des Gottes Ea, und zwar in Zusammenhang mit Anu und Bel.

2) Gelegentlich nennt selbst ein verhältnismässig später König (z. B. Nabubaliddin, ca. 880 v. Chr.) Anu und Ea, ohne Bel zu erwähnen (Rawlinson V, 60, II, 21).

3) Siehe S. 151.

4) Siehe die Zusammenstellung bei Hommel, Aufsätze S. 244—268 u. 434—445.

5) In der Urkunde Belser, Beiträge z. Assyr. II, 173 (Kol. I, 37) ist Bel zu ergänzen; Rawlinson V, 56, Kol. II, 37 sind unter den „grossen Göttern“ die Drei gemeint. Bei einigen Grenzurkunden fehlt die Götteraufzählung, z. B. Peiser, Keilinschriftl. Bibl. IV, 92—96 (zwei) und Scheil, Recueil de travaux XX.

Marduk, Aschur oder selbst dem Sonnen- und Mondgotte gegenüber. Die Anrufung der Dreiheit hat vielmehr etwas Formelhaftes an sich. Wenn die Schreiber diesen drei Göttern die erste Stelle einräumten, so waren sie sich bewusst, damit einer alten Gewohnheit nachzugeben, die für ihre eigene Zeit mehr theoretische als praktische Bedeutung hatte. So leitet unter den assyrischen Königen Aschur-risch-ischi[1]) (ca. 1140 v. Chr.) sein Recht auf den Thron von der Macht ab, mit der ihn die Dreiheit bekleidet habe. Auch in den feierlichen Flüchen, welche die assyrischen Könige gegen die Zerstörer ihrer Inschriften und Statuen schleudern, rufen sie Anu, Bel und Ea an. Aschurnasirpal[2]) bittet die Drei, die Gebete der Zerstörer seiner Denkmäler nicht zu erhören. Sargon berichtet in einer seiner Inschriften[3]) die interessante Thatsache, dass Anu, Bel und Ea den Monaten ihre Namen gegeben hätten. Diese „antiquarische" Theorie kennzeichnet die Ausnahmestellung der Dreiheit vortrefflich. Die Monate sind, wie wir noch sehen werden[4]), jeder einem besonderen Gotte heilig, und den Göttern, denen diese Auszeichnung widerfuhr, schrieb man allein einen unmittelbaren Einfluss auf das Schicksal der Staaten zu, nämlich Sin, Aschur, Ischtar u. a. Anu, Bel und Ea sind nicht darunter. In der Tradition oder, besser gesagt, in dem Dogma, welches sie den Monaten die Namen geben lässt, drückt sich nun sichtlich das Bestreben aus, die anfängliche Auslassung dadurch wieder gut zu machen, dass man die Drei gewissermassen über den Kalender setzt. Kurz, die Dreiheit erweist sich nach den historischen Texten, welche volkstümliche Vorstellungen widerspiegeln, mehr als ein theologischer Glaubenssatz denn als eine lebendige Kraft. Sie hatte für den Babylonier oder Assyrer keineswegs die gleiche Bedeutung, wie wenn er etwa von Marduk, Nebo, Aschur oder Sin sprach. Anders lag die Sache, wenn man einen der Drei besonders anrief, wie es bisweilen geschah. Die Assyrer liebten es, Anu allein in ihren Gebeten zu nennen, während die Babylonier in dieser Beziehung mehr Ea, und zwar wegen seines Verwandtschaftsverhältnisses zu Marduk bevorzugten. Doch hatte auch dann eine solche Erwähnung Anus und Eas eine andere Bedeutung, als wenn beide in einem Atem neben Marduk genannt wurden.

Belit.

Man möchte glauben, dass zu der Zeit, wo Bel Marduk ward, auch seine Gemahlin die Genossin Marduks hätte werden müssen. Das scheint indes, wenigstens während der Periode Hammurabis, nicht der Fall gewesen zu sein. Selbst der viel spätere Agumkakrime[5]) denkt an die

1) Rawlinson III, 3, Nr. 6 Z. 2.
2) Rawlinson I, 27, Nr. 2, 98.
3) Rawlinson I, 36 Z. 48.
4) Siehe Kapitel XXII.
5) Rawlinson V, 33, Kol. VII, 36. Das geht aus dem Zusatz „in E-kur" (d. i. dem Bels-Tempel zu Nippur) hervor.

Gemahlin des alten Bel, wenn er Bel und Belit zusammen als die Götter nennt, die sein Lebensschicksal entscheiden. In Assyrien scheint die Neigung aufgekommen zu sein, Belits Namen gleich demjenigen Bels zu der Bedeutung von „Herrin" als Gemahlin des Hauptgottes des Pantheons zu verallgemeinern. Das Übergewicht Aschurs in Assyrien erklärt die sonst seltsame Bezeichnung Belits (d. h. Nin-lils) als „erhabene Gemahlin und Geliebte Aschurs", die Tiglath-Pileser I.[1]) (ca. 1100 v. Chr.) anwendet. Aschurbanapal (668—626 v. Chr.) thut das Gleiche und geht sogar noch weiter, indem er sich den Sprössling Aschurs und Belits nennt[2]). Andererseits finden wir, dass zwischen diesen beiden Königen Schalmaneser II.[3]) (859—825 v. Chr.) Belit als „die Mutter der grossen Götter" und „Gemahlin Bels" bezeichnet, womit also die alte Belit des Südens gemeint sein muss. Der Name Belit wurde bis in eine verhältnismässig späte Zeit hinein in diesem doppelten Sinne verwandt: einmal für die Gemahlin des babylonischen Erdgottes Bel, dessen alter Sitz in Nippur war, und daneben allgemeiner für die „Herrinnen" der Hauptgötter, genau so wie das Wort Bel zwar die allgemeine Bedeutung „Herr" erhalten hatte, aber thatsächlich doch nur den grössten Herren zukam. Ein Hinweis auf diese Bevorzugung, welche der Beifügung des Wortes Dagan zu Bel (um zu zeigen, dass der alte Bel gemeint sei)[4]) einigermassen parallel geht, liegt in dem Beinamen „von Babylonien"[5]), den Aschurbanapal einmal anwendet, wo von der alten Belit die Rede ist. Der Titel war in assyrischer Zeit sehr gebräuchlich geworden; infolge dessen giebt ihn Nabopolassar aus der neubabylonischen Epoche auch der Gemahlin des Schamasch von Sippar, setzt aber ausdrücklich „Belit von Sippar"[6]) hinzu, um jedes Missverständnis zu vermeiden. Ausser als Beiwort der Gemahlinnen von Aschur und Schamasch erscheint Belit in dem allgemeinen Sinne „Herrin" nur noch bei einer einzigen anderen Göttin, nämlich bei der grossen assyrischen Ischtar, jedoch gewöhnlich nur als Titel, nicht als Name selbst. Ihre wichtige Stellung im assyrischen Pantheon schien diese weitere Verwendung des Namens zu rechtfertigen. Gelegentlich wird Ischtar ausdrücklich direkt „Belit" genannt. So erzählt Aschurbanapal von einem Tempel, dessen Grundstein er in Calah für „Bêlit mâtâti", „die Belit (oder Herrin) der Länder", gelegt habe, und der

1) Rawlinson I, 12, Kol. IV, 34—35.

2) Rawlinson V, 1, Kol. I, 1.

3) Layard, Pl. 87, 12.

4) Vergl. Kapitel XII „Das assyr. Pantheon" unter „Bel", sowie auch Revue d'Assyriologie IV, 85 und oben S. 137 Anm. 7.

5) Rawlinson V, 8, Kol. VIII, 98, 99: „Belit von Babylonien, geehrt unter den grossen Göttern" (hier phonetisch *be-lit* geschrieben). Parallel dazu wäre die Bezeichnung Ischtar Aschurritu, d. i. assyrische Ischtar (Meissner, Assyrische Freibriefe, Beiträge zur Assyr. II, 567 u. 571) im Gegensatz zur babylonischen Ischtar (z. B. King, Hammurabi III, 222 Anm. 26 und 233 Anm. 51).

6) Winckler, Zeitschr. für Assyr. II, S. 173, Kol. II, 11.

Zusammenhang spricht hier dafür, dass unter Belit die grosse Göttin Ischtar zu verstehen ist. Auch in einer Weihinschrift nennt derselbe König die Göttin „Belit, die Herrin der Länder, welche in E-maschmasch wohnt“[1]).

Anu und Antum.

In der zweiten Periode der babylonischen Geschichte knüpft sich die Verehrung des höchsten Himmelsgottes noch enger an Anu, das erste Glied der unzertrennlichen Dreiheit an, als dies früher der Fall war. Hammurabi gilt, wie wir bereits bemerkt haben, Anu nur als ein halbwirkliches Wesen, das ihn in Gemeinschaft mit Bel mit der königlichen Würde bekleidet[2]). Die Art und Weise, in der Agumkakrime den Anu einführt, ist für das Zeitalter Hammurabis und seiner Nachfolger nicht weniger charakteristisch. Zu Anfang seiner langen Inschrift zählt er die hauptsächlichsten Götter auf, unter deren Schutz er sich stellt[3]). Als kassitischer Fürst weist er die erste Stelle der kassitischen Gottheit Schukamuna zu, einem Kriegsgotte, den die babylonischen Gelehrten ihrem Nergal gleichgesetzt haben[4]). Auf Schukamuna folgt dann die Dreiheit Anu, Bel und Ea. Die fünfte Stelle erhält Marduk, darauf folgt eine zweite Dreiheit, nämlich Sin, Schamasch, „der mächtige Held“, und Ischtar, „die Stärkste der Göttinnen“[5]). Die Inschrift bezieht sich auf die glückliche Wiedererlangung der Bildsäulen Marduks und Sarpanitums aus den Händen der Khani und auf die Wiederherstellung ihrer Heiligtümer in Babylon. Am Schluss[6]) fleht der König den Anu nebst seiner Gemahlin Antum[7]) an, ihn im Himmel zu segnen, Bel und Belit bittet er, sein Lebensschicksal zu bestimmen, während die in der Tiefe wohnenden Ea und Damkina ihm ein langes

1) Der Name des Tempels. Vergl. Rawlinson II, 66 Nr. 2, Zeile 1. Der Titel „*bêlit mâti*“ oder „*bêlit mâtâti*“ („Herrin der Länder“) ist augenscheinlich dem „*bêl mâtâti*“ („Herr der Länder“) nachgeahmt, welchen Bel und dann auch Marduk führt (siehe oben S. 112 und 132).

2) Siehe S. 137. Sayces Ansicht (Hibbert Lectures S. 186), Anu sei ursprünglich der Ortsgott von Erech gewesen, ist irrig.

3) Rawlinson V, Pl. 33, Kol. I, 1—10.

4) Delitzsch, Die Kossäer S. 25, 27.

5) Die Auslassung Adads, der erst am Schluss der Inschrift angerufen wird, ist auffällig. Ischtar nimmt hier die Stellung ein, welche in dem entwickelteren System der Sturmgott inne hat, der mit dem Mond- und Sonnengotte eine zweite Dreiheit bildet. Vgl. S. 102.

6) Rawlinson V, 33, VII, 34—44.

7) Mit dem Zeichen *An* und der Femininendung *tum* geschrieben. Also wohl Antum (oder Antu), obwohl auch Anatum nicht ausgeschlossen wäre. Dagegen ist Hommels Vorschlag (Aufsätze 348), Tum (oder Tu) zu lesen, nicht zutreffend und seine Herbeiziehung des Ägyptischen gänzlich verfehlt. Die vollere Namensform Anum wäre besser als Anu, doch ist Anu so allgemein gebräuchlich geworden, dass wir es darum auch hier beibehalten wollen.

Leben gewähren sollen. Dem Anfange der Inschrift liegt augenscheinlich die Idee der Dreiheit Anu, Bel und Ea zu Grunde, gleichzeitig bringt aber die Verbindung Anus mit einer Gemahlin den Gott in ein engeres Verhältnis zu seinen Mitgenossen. Er nimmt, wenn der Ausdruck erlaubt ist, eine mehr menschliche Gestalt an. Seine Gemahlin führt einen Namen, der weiter nichts als die weibliche Form zu dem seinigen ist, wie Belit zu Bel. Anu bedeutet „der in der Höhe", man bildete dazu ein Femininum, weil nach der allgemeinen Vorstellung jeder Gott eine Gemahlin haben musste.

Nach Agumkakrime findet sich dann Antum weiterhin nicht wieder erwähnt, weder in den Inschriften der babylonischen noch der assyrischen Herrscher[1]). Wir dürfen daraus den Schluss ziehen, dass sie ein blosses Erzeugnis der Schulgelehrten war, das bei dem Volke niemals sehr populär ward. Die assyrischen Könige, die sich sonst ebenfalls nur wenig um die Lehren der babylonischen Schulen kümmern, und deren Inschriften mehr die rein volkstümlichen Vorstellungen widerspiegeln, nennen Anu ziemlich häufig, jedoch in einer Weise, die zeigt, dass man seiner Stellung innerhalb der Dreiheit nur einen geringen Wert beilegte. Ferner ist es sehr merkwürdig, dass er in diesen Inschriften nie allein, sondern nur in Verbindung mit einem anderem Gotte vorkommt. So giebt Tiglath-Pileser I. (ca. 1100 v. Chr.) eine genaue Beschreibung eines alten Anu- und Adadtempels in der Stadt Aschur, den er prächtiger, als er vordem gewesen sei, wieder aufgebaut habe[2]). Die Weihe eines Tempels an zwei Gottheiten ist ungewöhnlich. Adad ist der Gott des Donners und der Stürme, sein Sitz ist also im Himmel. Daher steht er dem höchsten Himmelsgotte Anu nahe. In der religiösen Litteratur findet dieses enge Verhältnis seinen Ausdruck darin, dass man ihn zu dessen Sohn macht. Aus einer Stelle der erwähnten Inschrift scheint hervorzugehen, dass der alte Tempel, den König Schamschi-Adad mehrere Jahrhunderte vor Tiglath-Pileser erbaut hatte, ursprünglich dem Adad heilig gewesen war. Es sieht daher ganz danach aus, als sei die Verbindung Anus mit Adad erst das Werk des späteren Königs. Was ihn dazu bewogen haben mag, lässt sich schwer sagen. Jedenfalls nennt er in seinem Bauberichte Anu und Adad als „die grossen Götter, meine Herren" so ständig[3]) neben einander, dass man den Eindruck gewinnt, als ob ihm beide für untrennbar gegolten hätten, Adad vielleicht nur als

1) Ob die schwierige Inschrift aus der Zeit Hammurabis (Pl. 126 Nr. 66) wirklich der Antum geweiht ist, wie King (Hammurabi III, 196) annimmt, ist höchst zweifelhaft; mannigfache Gründe sprechen eher dafür, dass unter *Scharratum* („Königin") eine Erscheinungsform der Ischtar oder vielleicht sogar Erua zu verstehen sei. *Aschratum* statt *Scharratum* zu lesen, wie Sayce vorschlug (Expository Times X, 268), ist ganz ausser Frage, trotz Hommel, Aufsätze S. 211.

2) Rawlinson I, Pl. 15—16, Kol. VII, 71— VIII, 88.

3) Nicht weniger als neun Mal.

eine andere Erscheinungsform Anus. Diese Vermutung findet eine gewisse Bestätigung in den Schlussworten der Inschrift, wo der König unter den üblichen Flüchen gegen diejenigen, welche seine Denkmäler zu zerstören wagen sollten, Adad[1]) allein bittet, den Frevler durch seine Wurfgeschosse, Hunger, Leiden aller Art und Tod zu bestrafen.

Anderweitig erscheint Anu zusammen mit Dagan, von dem noch in dem Abschnitte über das assyrische Pantheon[2]) die Rede sein wird. Hier genüge die Bemerkung, dass Dagan in dieser Verbindung für Bel eingetreten ist. Wenn sich daher Aschurbanapal wie Sargon jeder „den Günstling Anus und Dagans" nennen, so bedeutet dies eben so viel, als wenn sie von Anu und Bel sprächen. Sonst erscheint Anu nur dann, wenn ein Teil des gesamten assyrischen Pantheons aufgezählt wird. So finden wir Belit (Nin-lil), Anu, Adad und Ischtar als die Hauptgottheiten der Stadt Aschur[3]), oder ein anderes Mal Anu, Aschur, Schamasch, Adad und Ischtar[4]). Endlich vergisst auch Sargon, der die acht Tore seines Palastes nach den Hauptgöttern des Landes benennt, Anu nicht; er nennt ihn den Gott, „der seiner Hände Werk gelingen lässt"[5]). Sonst finden wir ihn nur, wenn die Dreiheit Anu, Bel und Ea angerufen wird, zu der Adad-nirari I. (ca. 1345 v. Chr.) einmal auch Nin-makh hinzufügt[6]).

Nach Sargon begegnet uns Anus Name überhaupt nicht mehr in den historischen Inschriften. Im grossen und ganzen beruht also dessen Anspruch auf Verehrung sowohl in Assyrien wie in Babylonien nur auf seiner Stellung innerhalb der Dreiheit, und da Assyrien weniger durch das alte, in Babylonien ausgebildete System beeinflusst ward, nach dem Anu, Bel und Ea die Häupter der drei Königreiche waren, auf welche sich die einzelnen Götter verteilten, so blieb Anu als selbständig waltende, gesonderte Gottheit ein nur mehr schattenhaftes Wesen. Der einzige ihm heilige Tempel teilt diese Ehre mit Adad und scheint, wie wir bereits bemerkt haben, ursprünglich dem Dienste dieses letzteren Gottes allein geweiht gewesen zu sein. Ein weiterer Grund für das Verschwinden Anus liegt in den sich fortwährend steigernden Ansprüchen Aschurs auf die unumschränkte Oberhoheit im assyrischen Pantheon. Einer von beiden, entweder Anu oder Aschur, musste die erste Stelle erhalten, und als die Umstände zu Aschurs Gunsten entschieden, war für Anu als selbständigen Gott kein Platz mehr. Aschur eignet sich gewissermassen dessen Rolle an. In Babylonien gab es allerdings noch

1) Rawlinson I, 16, Kol. VIII, 83—88. 2) Siehe Kap. XII.
3) Tiglath-Pileser I. (Rawlinson I, 12, Kol. IV, 34—36).
4) Adad-nirari I. (Rawlinson IV², 39 Obv. 11).
5) Rawlinson I, 36 Z. 59; Annalen des Saales XIV, 82.
6) Rawlinson IV², 39 Rev. 29. Ähnlich wird in den Grenzsteinen der zweiten Periode zuweilen Nin-makh (Rawlinson III, 41, Kol. II, 13; Rawlinson I, 70, Kol. III, 10) oder Nin-khar-sag (Scheil, Textes élamites-sémitiques S. 108; auch bei Gudea, s. oben S. 139 Anm. 6) der Dreiheit beigesellt. Siehe Kapitel IX.

im 12. Jahrh. v. Chr. eine Stadt Der, welche „Anus Stadt“ hiess[1]). Wahrscheinlich haben wir es hier mit einer sehr alten Gründung zu tun, deren fortgesetzte Verbindung mit Anu ein interessantes Überbleibsel einer ehemals geläufigen Auffassung des Gottes zu sein scheint.

In der religiösen Literatur, besonders in dem Teile derselben, der uns die schulmässigen Umgestaltungen der volkstümlichen Überlieferungen vermittelt, tritt Anu weit mehr hervor, als in den historischen Texten. Ursprünglich nur die Personifikation des Himmels, erhält er hier eine viel höhere Bedeutung, indem er, wie Jensen ausführt[2]), zum Symbol des abstrakten Prinzips wird, dessen Ausflüsse Himmel und Erde sind. Alle die ältesten Götter, welche nach der volkstümlichen Anschauung seit dem Beginn der Dinge da waren, gelten als Manifestationen entweder Anus allein oder seiner und Antums[3]). Er leiht den Gebeten sein Ohr, aber man wendet sich nicht unmittelbar an ihn. Die Götter sind seine Boten, sie geben ihm Kunde von dem, was geschieht[4]). Er ist viel mehr ein Gott für die Götter als für die Menschen. Als seine Tochter Ischtar beleidigt ist, wendet sie sich an ihren Vater Anu um Hilfe[5]); wenn die Götter Furcht haben, suchen sie bei ihm Zuflucht[6]). Mit einer mächtigen Waffe ausgerüstet, der niemand zu widerstehen vermag, steht er an der Spitze eines Heeres von Göttern und machtvollen Geistern, welche seinen Befehlen gehorchen und zu seinem Dienste bereit sind.

Adad.

Nach einer langen Kontroverse über die richtige Lesung des Namens einer Gottheit, die ideographisch Im geschrieben wird, steht jetzt fest, dass sie Adad zu lesen ist[7]). Gleichzeitig kommen aber noch mehrere andere Bezeichnungen des Gottes vor, nämlich Ramman, Mar-tu, Mer und Bur mit verschiedenen Varianten[8]), sowie in den el-Amarna-Tafeln Addu[9]). Von diesen lässt sich hinsichtlich Rammans feststellen,

---

1) Rawlinson V, 55, Kol. I, 14. 2) Kosmologie S. 274.

3) Siehe Kap. XXI. Auch in den Zaubertexten wird Anu oft in Verbindung mit anderen Göttern angerufen.

4) Vergl. die Liste Rawlinson III, 68 Nr. 1 Obv. 26 folg.

5) Gilgamesch-Epos Tafel VI. Siehe Kap. XXIII. 6) Ebenda Tafel XI.

7) Die richtige Lesung hat sich aus einer chaldäischen Inschrift Sardurs III. ergeben, die Belck und Lehmann auf ihrer armenischen Expedition aufgefunden haben. In ihr wird der Name eines assyr. Königs, der in den historischen Texten Assyriens stets unter der Form Im-nirari erscheint, phonetisch A-da-di-ni-ra-ri geschrieben (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morg. XIV, S. 20). Über die Streitfrage betreffs des Namens mit ausführlichen Literaturnachweisen vergl. einen Aufsatz des Verfassers im Amer. Journal of Semitic Lang. and Liter. XII, S. 159—162.

8) Mur, Bir; vielleicht auch Pi-ir (nach Hommel, Aufsätze S. 220).

9) Auch Ad-di (siehe Zimmerns Bemerkungen, Keilinschr. und das Alte Test. 3. Aufl. S. 444).

dass dieses wenigstens in Assyrien neben Adad in Gebrauch war. Das Ideogramm für den Gott kennzeichnet ihn als Sturmgott, seine mannigfachen Namen werden daher Beiworte sein, die zu verschiedenen Zeiten oder an verschiedenen Orten für ihn gebräuchlich waren.

Adad ist der Form nach mit dem syrischen Gotte Hadad identisch, und es ist bezeichnend, dass wir in dem Namen eines Ortes Hadad-Rimmon bei Megiddo (Sacharja 12, 11) die beiden Namen Adad und Ramman mit einander verbunden finden. Es macht dies die Gleichung Hadad = Rimmon höchst wahrscheinlich und liefert zugleich einen Beweis dafür, dass beide tatsächlich Namen desselben Gottes waren. Bezüglich Mar-tus[1]), einer ideographischen Schreibweise, die meist in Eigennamen vorkommt, ist zu bemerken, dass die gleichen Ideogramme auch als Bezeichnung für das Land Amurru, d. i. das Land der Amoräer, sowie allgemein für „Westen" verwandt werden[2]). Die Gleichsetzung von Mar-tu mit Amurru[3]) beruht allerdings augenscheinlich zum Teil nur auf einem Wortspiel, wir dürfen aber wohl trotzdem vermuten, dass die Identifizierung Adads mit dem westlichen Hadad einer Auffassung des Gottes als „des Gottes des Westens" ihren Ursprung verdankt. Was Mer anlangt, so werden wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir einen Zusammenhang zwischen ihm und Mar-tu (voller Im-mar-tu) annehmen, während Bur, das fast ausschliesslich zur Bildung von Eigennamen verwandt wird, wohl als eine auf aramäischen Einfluss deutende Variante zu betrachten ist. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass Mer[4]) der babylonische Name des Gottes gewesen sein könnte, der allmählich durch Adad, worin die Babylonier selbst eine aus dem Westen eingeführte Aussprache sahen[5]), verdrängt ward, ohne dass jedoch die Verschmelzung beider den Namen Ramman und die Schreibweise Mar-tu völlig verschwinden liess.

Auch ausser an der bereits erwähnten Stelle in Gudeas Zylinderinschrift[6]) sowie in der vermutlich noch älteren Inschrift des Königs Anu-banini von Lulubi[7]) und der gewiss älteren Urkunde Manischtusus[8]) kommt die ideographische Schreibung Im als Bestandteil von

---

1) Viele Beispiele siehe bei Meissner, Beiträge zum altbabyl. Privatrecht. Nach Rawlinson III, 67, Nr. 1 Rev. 51 steht Mar-tu dem „Adad des Sturmes" gleich.

2) Siehe z. B. Rawlinson II, 50, 57 c-d.

3) Im-mar-tu wird als Bezeichnung des Westwindes ebenfalls Amurru gelesen (Rawlinson II, 29, Nr. 1 Rev. 4).

4) Worauf die zuweilen vorkommende Schreibung Me-ir hindeutet. Ähnlich haben wir statt Bir die Schreibung Be-ir (Meissner, Beitr. z. Assyr. II, 587 Z. 33).

5) Vergl. die Angabe des Syllabars K 2100, Obv. 7 (veröffentlicht von Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, 174 ff.).

6) Siehe oben S. 96.

7) Die sogenannte Stèle de Zohâb, veröffentlicht von de Morgan und Scheil, Recueil de travaux XIV, 100 folg. Kol. I, 17: in Verbindung mit Anu, Antum, Bel (En-lil) Belit (Nin-lil) Ischtar, Sin und Schamasch.

8) Ein Priester des Adad (Im) wird D, Kol. 12, 6 erwähnt.

Eigennamen der ältesten Periode ziemlich häufig vor[1]). Der Gott gehört also unbedingt dem alten Pantheon an, und wenn auch gerade bei Adad westsemitischer Einfluss deutlich hervortritt, so liegt doch kein Grund vor anzunehmen, dass er selbst aus dem Westen eingeführt worden sei. Jedoch scheint er aus uns unbekannten Gründen vor Hammurabi keine sehr hervorragende Rolle gespielt zu haben, und selbst für die spätere Zeit möchte man Adad mehr dem speziell assyrischen als dem babylonischen Pantheon zuweisen, wennschon er sich in der Folgezeit auch in Babylonien zu einer gewissen Bedeutung emporgeschwungen hat. In dem bereits erwähnten Liede[2]) aus der Zeit Hammurabis erscheint Adad neben Schamasch. Es ist allerdings auffällig, dass in diesem Liede auf jeden der vorkommenden Götter eine eigene Zeile fällt, während Adad nur im Anschluss an eine andere Gottheit genannt wird. Dass bei der Abschriftnahme älterer, besonders religiöser Texte, die Schreiber sich gewisse Änderungen erlaubt haben werden, ist begreiflich. Man muss daher die Möglichkeit im Auge behalten, dass Adad hier seine Stellung nur einem späteren Zusatze verdankt. Hammurabis Nachfolger Samsu-iluna weiht dem Adad eine Festung Dur-padda und wendet sich neben anderen Gottheiten auch an ihn, seinen „Helfer“[3]). Trotzdem scheint sein Kult in Babylonien nicht besonders festen Fuss gefasst zu haben; denn Agumkakrime erwähnt Adad nicht. Während der Kassitenherrschaft hat die Verehrung des Gottes dann augenscheinlich einen starken Aufschwung genommen. Mehrere Könige dieser Dynastie haben seinen Namen dem ihrigen einverleibt, z. B. Adad-schumiddin und Adad-schumusur, und in einer Inschrift, welche uns Ereignisse aus der Regierung eines derselben berichtet, nimmt Adad eine hervorragende Stellung ein. Der grossen Dreiheit Anu, Bel und Ea folgt unmittelbar eine zweite, Sin, Schamasch und Adad, worauf bloss noch Marduk genannt wird[4]). Ausserdem erscheint Adad noch ein zweites Mal zusammen mit Schamasch, wie in Hammurabis Liede. Beide heissen hier „die göttlichen Herren der Gerechtigkeit“.

Auch der Besieger der Kassiten, Nebukadnezar I., hält Adad hoch in Ehren. Er gilt ihm als der Schlachtengott, der ihn im Verein mit Ischtar bei seinen grossen Unternehmungen unterstützt[5]). Er bezeichnet ihn als den grossen Herrn des Himmels und der Erde[6]), den Herrn der unterirdischen Wasser und des Regens und ruft seinen Fluch auf den herab, der seine, Nebukadnezars, Gebote übertrete oder des Königs Bild-

1) Siehe die Stellenangaben bei Zimmern, Keilinschriften und das Alte Test. 3. Aufl. S. 443 Anm. 2 und 3.

2) Vergl. S. 137.

3) King, Hammurabi Pl. 191 Nr. 97, Kol. II, 14—15; vergl. Winckler, Untersuchungen S. 140 ff.

4) Belser, Beiträge zur Assyriologie II, 201, Kol. VI, Zeile 3 folg.

5) Rawlinson V, 55, Kol. I, 40.

6) Ebenda 56, Kol. II, 41.

säule beschädige. Zwar erkennt Nebukadnezar Marduks Oberhoheit an, auf dessen Befehl er gegen Babylonien ziehe, um dieses Land von seinen Unterdrückern zu befreien, aber daneben bekundet er doch eine auffällige Vorliebe für Adad, vielleicht allerdings aus politischen Gründen, weil er die Gunst, welche dieser der besiegten Dynastie geschenkt hatte, nun auf sich lenken wollte. Adad, Nergal und Nanâ gelten auch als die speziellen Gottheiten von Namar[1]), eines an der Grenze Elams gelegenen Gebietes, das dem Könige viele Sorge bereitete, und das einer der Stützpunkte gewesen sein wird, von denen aus die Kassitenherrscher ihre Angriffe gegen Nebukadnezar immer wieder erneuerten.

Wenn wir das Wesen Adads genauer bestimmen wollen, so müssen wir uns nach Assyrien wenden, wo sein Kult bis in die allerfrüheste Zeit zurückreicht, und wo er dauernd in einer besondern Eigenschaft erscheint nämlich als Gott des Sturms, genauer des Donners und Blitzes. Einer der ältesten, uns bisher bekannten assyrischen Herrscher ist Schamschi-Adad (ca. 1810 v. Chr.). Sein Name, dessen zweiter Bestandteil der des Gottes ist, beweist das hohe Alter des Adadkultes im Norden. Das Gleiche geht aus dem Namen des schon häufig erwähnten Königs Adad-nirari (d. h. „Adad ist mein Helfer") hervor. Auch Tiglath-Pileser I. spricht von einem Adadtempel, dessen Grundlegung mehrere Jahrhunderte über jene beiden hinausgeht, nämlich bis in die Zeit Hammurabis[2]). Man hat daher die Vermutung ausgesprochen, der Kult Adads sei aus dem Norden nach Babylonien gekommen, und da man ihn auch in Damaskus, Aleppo und südlich sogar in der Ebene von Jezreel gefunden hat, so hat man daraus den weiteren Schluss ziehen wollen, der Gott sei aramäischen Ursprungs und von aramäischen Stämmen, die sich in einzelnen Gegenden Assyriens angesiedelt hätten, nach Assyrien gebracht worden. Aber das hohe Alter des Adaddienstes in Assyrien spricht entschieden gegen fremden Ursprung. Es scheint natürlicher, ihn als in Assyrien selbst entsprungen anzusehen. Allerdings mag der Kult zu einer Zeit, wo die Bevölkerung des Nordens sich noch in nomadischen Zuständen befand, von Wanderstämmen, die sich später um Damaskus ansiedelten, westwärts verbreitet worden sein. Bis in späte Zeiten hinein tauchen aramäische Horden bald hier bald da im westlichen Assyrien auf, und auch als die Kultur eine höhere Stufe erreicht hatte, blieben Aramäer und Assyrer in steter Beziehung zu einander, sei es durch Handel oder Krieg. Wie dem auch sei, jedenfalls haben die Assyrer ihren Adad dem westlichen Hadad (Ramman) gleichgesetzt, und darauf, nicht auf eine etwaige Entlehnung des Adadkults von den Aramäern, geht seine oben erwähnte Bezeichnung als „Gott des Westens" zurück.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Adad eigentlich ein Sturmgott war, der sich unter Donner und Blitz offenbarte; so hiess er

1) Ebenda Kol. II, 48. 2) Rawlinson I, 15, Kol. VII, 64.

nicht nur Ramman, „der Donnerer", sondern auch Birku, d. h. „der Blitz". Vielleicht brachte man ihn aus diesem Grunde mit dem grossen Himmelslichte, dem Sonnengotte, in Verbindung. In vielen Mythologien gelten Sonne und Blitz als mit einander in Wechselbeziehung stehende Kräfte. Jedenfalls kann die häufige Zusammenstellung Schamaschs mit Adad nicht auf Zufall beruhen. Das Doppelwesen Adads, der einmal als Sonnengottheit eine für uns nicht mehr näher bestimmbare, besondere Erscheinungsform der Sonne darstellt, und sodann als Sturmgott erscheint, ist noch in der bereits erwähnten Inschrift aus der Kassitenperiode zu erkennen, wo er „der Herr der Gerechtigkeit" heisst, also einen Titel führt, der sonst dem Sonnengotte zukommt. In Assyrien dagegen gilt er so vorwiegend als Donner- und Sturmgott, dass alle anderen Funktionen, die er etwa ausserdem noch gehabt haben mag, dahinter zurücktreten.

Regenstürme haben in Babylonien zweierlei Wirkungen. Die, wenn auch von mannigfachen Verwüstungen begleitete Überschwemmung der Felder ist doch eine unerlässliche Vorbedingung für die Fruchtbarkeit des Bodens. Adad erscheint daher als segenbringend für die Städte, indem er Brunnen und Ströme mit Wasser füllt. Weit stärker als diese wohltätigen Wirkungen macht sich indess die zerstörende Gewalt von Regen, Donner und Blitz geltend. Gerade durch die Überschwemmung des Landes kann Adad anstatt der Pflanzen auch Dornsträucher hervorspriessen lassen. Das Ideogramm für ihn bedeutet daher auch zugleich „Not". Wenn eine Missernte Hunger und Verödung in ihrem Gefolge hat, ist es der „Gott der Wolken", der „Gott des Regens", der „Gott der Überschwemmung" gewesen, dessen Zorn sich auf diese Art geäussert hat. Er hat, wie es in einem Liede heisst, „das Land verzehrt". Kein Wunder, dass sein „Schrei" als „gewaltig" geschildert wird, und dass der Bittende ihn anfleht, ihm zur Seite zu stehen und ihn zu schützen. Wenn Adad seine Stimme erschallen lässt, so droht Unheil. Es war ganz natürlich, dass er, der so über den Kämpfen der Elemente waltete, bei einem Volke, dessen Hauptbeschäftigung im Erobern bestand, vor allem zum Kriegsgotte ward. Als solcher begegnet er uns beständig in den Inschriften assyrischer Könige, und zwar in so ausgesprochener Weise, dass er zeitweilig sogar dem Haupte des assyrischen Pantheons ernstlich seinen Rang streitig macht. Der schliessliche Sieg der assyrischen Waffen wird zwar gewöhnlich dem Aschur allein zugeschrieben, aber unmittelbar vor und während der Schlacht gilt Adads Gegenwart fast als ebenso wirksam, wie die des Hauptgottes. Mit diesem teilt er in solchen entscheidenden Augenblicken die Ehre der Gebete und Opfer. In dieser Eigenschaft ist Adad ein so wesentlich assyrischer Gott, dass wir auf ihn in dem Kapitel über die speziell assyrischen Erscheinungsformen der Religion nochmals zurückkommen müssen. Auch das Wenige, was über seine Gemahlin Schala zu sagen ist, versparen wir uns für die Besprechung der assyrischen Phasen seines Kultes auf.

Sin.

In wie hohem Ansehen der Kult des Mondgottes während der zweiten Periode der babylonischen Geschichte gestanden hat, ergibt sich sowohl aus den Inschriften wie auch aus den Eigennamen. In der Tat ist nächst Marduk augenscheinlich kein Gott populärer als Sin gewesen, der in der Hymne, welche Hammurabi seinen Inschriften einverleibt hat, unmittelbar nach Bel angerufen wird[1]). Noch bezeichnender ist es, dass sich in den bisher bekannt gewordenen kaufmännischen und juridischen Urkunden aus Hammurabis Zeit, die hauptsächlich aus den Archiven von Sippar stammen, mehr Eigennamen mit Sin als mit Schamasch finden[2]), während wir doch an diesem Hauptsitze des Schamaschkults gerade das Gegenteil erwarten sollten. Diese ausserordentliche Popularität Sins dürfen wir wohl grossenteils dem langdauernden Einflusse der verschiedenen Dynastien von Ur zuschreiben, der 3200 v. Chr. begann und bis unmittelbar vor Hammurabi anhielt, dessen beide Vorgänger sich noch nach dem Gotte nannten[3]). Es ist daher aller Wahrscheinlichkeit nach der alte Mondkult von Ur gewesen, der älter als der von Harran oder sonstwo war, welcher sich so über Babylonien verbreitet hat und bis nach Elam gedrungen ist. Allerdings ist zu beachten, dass Sin bald als der Gott von Ur[4]), bald unter dem Namen En-zu[5]), d. h. „der weise Herr", erscheint, und dass in dieser zweiten Periode ausserdem auch die den Monatstagen entsprechende Zahl 30 für ihn vorkommt. Daraus lässt sich mit ziemlicher Sicherheit vermuten, dass sich sein Kult in hohem Grade von einem speziellen Zentrum losgelöst hatte, und die Babylonier also in Sin nur den Mond im allgemeinen verehrten.

Eine weitere Ursache für die Ausbreitung des Sinkults und seine Loslösung selbst von einem so wichtigen Mittelpunkte wie Ur war die Rückwirkung des astronomisch-astrologischen Systems der babylonischen Priester auf die volkstümlichen, religiösen Anschauungen[6]). Einen Teil dieses Systems bildete der Kalender. Die Regulierung der zwölf Abschnitte des Jahres vermittelst der Mondphasen, die den zwölf Abschnitten der Ekliptik parallel gingen, welche die Sonne im Verlaufe des Jahres durchlief, musste bei der allgemeinen Bedeutung des Mondes für die Kalenderberechnung die populäre Anschauung von seinem Einflusse auf das Dasein jedes einzelnen Menschen nur noch erhöhen. So kam es, dass man für gewisse Unglücksfälle den Mond unmittelbar verantwortlich machte. Weitverbreitet scheint z. B. der Glaube gewesen zu sein, dass

1) Siehe oben S. 137.
2) Siehe das Verzeichnis bei Ranke, Personennamen S. 14.
3) Apil-Sin und Sin-Muballit.
4) Schesch-ki. 5) Siehe oben S. 73. 6) Vergl. Kapitel XXII.

der Aussatz eine vom Mondgotte gesandte Krankheit sei. Diese Idee wird auf einer gewissen Ähnlichkeit zwischen der bleichen, weisslichen Farbe der Mondscheibe und der Farbenveränderung auf der Haut der Leprakranken beruhen. Jedenfalls flehte man am Schlusse der Grenzsteininschriften, wo man die Götter aufforderte, jeden zu strafen, der die eingemeisselten Verordnungen verletzen würde, Sin, „den im strahlenden Himmel Wohnenden“ oder „die Leuchte des strahlenden Himmels“ an, den Missetäter mit einem Ausschlage an seinem ganzen Leibe wie mit einem Gewande zu umhüllen, so dass er bis zum Tage seines Todes unrein gleich den wilden Eseln ausserhalb der Stadt hausen müsse [1]).

Von diesen Besonderheiten abgesehen, finden wir in den sonstigen Attributen des Mondgottes während der zweiten Periode der babylonischen Geschichte keine Verschiedenheiten gegeuüber der älteren Zeit. Ein als „gross“ bezeichneter Tempel ward ihm zu Ehren im 5. Jahre von Sumuabus Regierung (ca. 2450 v. Chr.) in Babylonien erbaut, und dies Ereignis war so wichtig, dass man drei Jahre nach ihm datierte und ein viertes durch die weitere Anbringung eines grossen Zedertors daran bezeichnete [2]). Hammurabi bezeugt dem Sin dadurch seine Ehrerbietung, dass er ihm in Babylon einen Thron errichtet, und zu Samsu-ilunas Zeit hören wir von einer Festung Dur-Lagaba, die der König dem Gotte, „der mich erzeugt hat“, weiht [3]). Wennschon nun Sin in diesen Inschriften von Herrschern aus der ersten babylonischen Dynastie als der Gott von Ur [4]) gekennzeichnet wird, so war doch seine Verehrung nicht auf dieses oder Harran beschränkt. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn ihn eine Inschrift Nebukadnezars I. (ca. 1130 v. Chr.) neben Sir, Schubû und Belit von Akkad unter den Gottheiten des Bezirks Bit Habban nennt [5]).

Diese Ausdehnung seines Kults lässt sich, wie bemerkt, bis in die Zeit von Urs Oberherrschaft zurückverfolgen, wo wir aber sonderbarerweise neben dem Mondgotte dieser Stadt noch einen Sin oder Nannar unter dem Namen „Nannar von Nippur“ [6]) vorfinden. Demgemäss wird dann Sin im theologischen Systeme der babylonischen Priester zum Sohne Enlils und erscheint stets unter den Gottheiten, die man während der zweiten Periode am Ende der Grenzsteininschriften anzurufen pflegt [7]).

---

1) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 7—9; Rawlinson III, 41, Kol. II, 16—18; Rawlinson I, 70, Kol. III, 18—21.

2) King, Hammurabi Pl. 217, Nr. 101, Kol. I, 5—8.

3) Ebenda S. 201 (Pl. 202, Nr. 98, Kol. II, 49—51).

4) In der „zweisprachigen“ Inschrift Samsu-ilunas entspricht „sumerischem“ Schesch-ki in der semitischen Kolumne En-zu.

5) Rawlinson V, 56, Kol. II, 49—50.

6) Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 2, Nr. 125 Obv. 10.

7) Vergl. die Zusammenstellung der Götter am Schlusse der „Kudurru“-Inschriften bei Hommel, Aufsätze und Abhandlungen 244—260 und 434—445, sowie bei J. de Morgan, Délégation en Perse, Mémoires I, 181.

Er folgt hier bisweilen unmittelbar auf die Dreiheit, während ihm gelegentlich auch Marduk und Schamasch vorangehen. Zwar darf man bei diesen Aufzählungen von Göttern nicht zu viel Wert auf die Reihenfolge legen, aber man wird doch aus der Stellung, die Sin in ihnen einnimmt, schliessen dürfen, dass sein Kult während der Kassitenherrschaft in hohem Ansehen gestanden hat. Damals scheint noch eine zweite Dreiheit — mit Sin an der Spitze, danach Schamasch und Adad, gelegentlich auch Ischtar — als Untergruppe des Pantheons förmlich anerkannt worden zu sein [1])?

Im assyrischen Pantheon werden wir später ebenfalls einen hochbedeutenden Sinkult wiederfinden, und selbst in der neubabylonischen Periode, wo die Zahl der Götter ersten Ranges noch weiter beschränkt wird, beschäftigt der Mondgott von Ur und Harran die Gedanken der Herrscher mehr als alle andern Götter, ausgenommen Marduk und vielleicht Schamasch [2]).

Ninib.

Weniger hervorragend als Sin erscheint unter Hammurabi sowie während der zweiten Periode der babylonischen Geschichte Ninib, obschon auch er zu den Göttern ersten Ranges zählt. Wir sahen [3]), dass er bereits dem Pantheon der ältesten Zeit angehört, allerdings in den historischen Texten und Weihinschriften gewöhnlich unter dem Namen Nin-girsu, der Hauptgottheit Schirpurlas. Im theologischen System dieser ältesten Periode ist er der Sohn oder der „Krieger" des Bel von Nippur. Doch darf man daraus schwerlich schliessen, dass Ninib dem Kreise der Nippurischen Götter entstamme; denn diese Beziehung zu Bel soll möglicherweise nur der Ausdruck der politischen und religiösen Oberherrschaft Nippurs sein. Er steht Anu eben so nahe, wie dem alten Bel, und in der Tat scheint man ihn einer Reihe von Jensen gesammelter Stellen zufolge [4]) wenigstens im astronomischen Systeme der Priester mit dem Himmelsgotte identifiziert zu haben.

Ausser Nin-girsu werden nun auch noch andere Götter, wie Ningischzida, Nin-schakh, Za-mal-mal [5]), Zizanu [6]) und Schidu [7]) Ninib gleichgesetzt, so dass dieser zu einer allgemeinen Bezeichnung für eine ganze Reihe von einzelnen lokalen Sonnengottheiten wird, die sich während der zweiten Periode hauptsächlich nur in Eigennamen erhalten. Diese Übertragung der Funktionen so zahlreicher Götter verleiht dem Ninib seine

---

1) Siehe oben S. 102.
2) Vergl. Kapitel XIV.
3) Siehe oben S. 56.
4) Kosmologie 459.
5) Siehe oben S. 97.
6) Rawlinson II, 57 Obv. 41 c-d.
7) Ebenda Rev. 51, und vergl. im allgemeinen das lange, wichtige Verzeichnis bei Rawlinson II, Pl. 57.

einzigartige Stellung und erklärt zugleich die ungewöhnlich grosse Menge seiner Beiwörter in den Gebeten der Herrscher[1]) und der vielen ihm zu Ehren verfassten Hymnen[2]). Wir lernen ihn daraus in mannigfacher Gestalt kennen.

Einmal erscheint er als der starke, mit mächtigen Waffen ausgerüstete Krieger, als der König der Schlacht, der Unwiderstehliche, der seine Widersacher zum Gehorsam zwingt, und daneben ist er auch der Heilgott, der barmherzig den Toten wieder zum Leben erweckt. Als Herr des Kriegs und kriegerischer Unternehmungen, wie der Jagd, offenbart er sich in Stürmen, Donner und Blitz und erscheint gleichzeitig als Schirmherr der Felder, Herr der Grenzsteine und Schützer der Landwirtschaft überhaupt[3]).

Dass alle diese Eigenschaften auf den Charakter Ninibs als Sonnengott zurückgehen, ist kaum wahrscheinlich, zumal Jensen gezeigt hat[4]), dass er gewöhnlich die Ost- oder Morgensonne darstellt, die sich im grossen und ganzen nur wohltätig äusserte. Der Sonnengott Ninib wird daher von Hause aus zugleich auch als ein Sturmgott anzusprechen sein, und diese Seite seines Wesens, die seine Verbindung mit Anu erklären würde, wird der Grund gewesen sein, dass er neben den obenerwähnten Sonnengottheiten noch die Funktionen einer anderen auf sich vereinigt hat. Bei dieser letzteren könnte man an einen Gott von der Art Nergals, der Mittags- und Sommersonne, denken, der infolge seines Ungestüms und seiner vernichtenden Kraft ein Kriegsgott allerersten Ranges war[5]). Aber ganz abgesehen von den Bedenken, die man gegen eine derartige Verschmelzung zweier Erscheinungsformen der Sonne erheben könnte, würde sich dadurch doch nicht die Verbindung Ninibs mit Anu, sowie die speziellen Züge des ersteren als Sturmgott erklären lassen, die über jeden Zweifel erhaben sind und besonders deutlich in der babylonischen Sintflutsage hervortreten[6]).

---

1) Siehe besonders den Anfang der Inschrift des Aschurnasirpal, Rawlinson I, 17, Kol. I, 1—9 sowie 29, 1—25.

2) Z. B. Rawlinson IV^2, 13, Nr. 1; II, 19 sowie Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte II, Nr. 10.

3) So wird er gewöhnlich auf den Grenzsteinen als Beschützer der Grenzen aufgefordert, die Ernten zum Schaden derer zu verderben, welche die Grenzsteine zerstören oder deren Bestimmungen umstossen würden, z. B. Scheil, Textes élamites-sémitiques S. 108.

4) Kosmologie 457. Winckler hält dagegen (Geschichte Israels II, 79) Ninib immer noch für eine Personifikation der Süd- und Sommersonne. Er hat dabei wohl insofern Recht, als Ninib und Nergal, beide Erscheinungsformen der Südsonne, nicht scharf auseinander gehalten werden. So erklärt es sich, dass Ninib zuweilen als die „Sturmsonne“ bezeichnet wird und zwar unter Verwendung eines Zeichens, das auf den Süden deutet. Doch folgt daraus noch nicht, dass Ninib mit der Südsonne identisch sein muss. Siehe die Stellen bei Jensen, Kosmologie 460—461, wo noch Rawlinson I, 70, Kol. IV, 5 hinzuzufügen ist.

5) Siehe S. 65 oben.

6) Siehe Kap. XXIII.

Eine völlig befriedigende Lösung des Problems wird sich nicht geben lassen, so lange nicht weiteres neue Material aufgefunden und vor allem die wirkliche Lesung des Namens festgestellt ist[1]). Am wenigsten verbürgt ist die Lesung Adar, obschon einzelne Gelehrte noch an ihr festhalten. Urasch, wie eine Glosse bietet[2]), wäre als Lesung für das Element Ib annehmbarer; doch lässt sich dagegen einwenden, dass, falls sie richtig wäre, man den Namen häufiger ideographisch Ib, nicht Nin-ib geschrieben finden sollte. Da es feststeht, dass die Namen verschiedener Götter bald mit, bald ohne Nin erscheinen[3]), so wäre die Identifikation von Ib und Ninib an sich wohl möglich. So lange wir jedoch Urasch nicht tatsächlich als Erklärung für Nin-ib finden, müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, es sei bloss irgend ein beschreibendes Beiwort des Elements Ib, nicht der wirkliche, gebräuchliche Name des Gottes.

Während der zweiten Periode der babylonischen Geschichte finden wir Ninib ausser in der bereits mehrmals erwähnten Hymne aus Hammurabis Regierung noch neben Bel, Schamasch und Marduk in einer Inschrift über die Erbauung eines Kornspeichers zu Babylon[4]). Dass er hier unmittelbar hinter Bel erscheint, und Hammurabi sich den „geliebten Hirten Ninibs" nennt, zeigt deutlich, in wie hohen Ehren sein Kult damals gestanden hat. Ebenso fehlt er wohl nie unter den Göttern, welche man zu Ende der Grenzsteininschriften anruft, und bei Marduk-baliddina I. (ca. 1220 v. Chr.)[5]) und Nebukadnezar I. (ca. 1130 v. Chr.)[6]) folgt er unmittelbar auf „die grossen Götter", d. h. die Dreiheit Anu, Bel und Ea. Doch hat er sonst seinen Platz im allgemeinen weiter unten in der Liste, wie auch bezeichnenderweise einmal Nin-girsu und Bau[7]) neben ihm und seiner unter dem Namen Belit-ekalli d. h. „Herrin des grossen Hauses"[8]) auftretenden Gemahlin Gula erscheinen.

In Eigennamen der zweiten Periode findet sich Ninib nur selten. Da dies jedoch seine besonderen Gründe hat, so liegt darin kein Widerspruch zu seinem hohen Range im Pantheon und der Popularität seines Kults. Die in Eigennamen vorkommenden Gottheiten gehören nämlich zum grossen Teil Lokalkulten an; es ist daher durchaus natürlich, wenn wir in ihnen statt Ninibs Götter finden, die in ihm aufgegangen sind, nämlich Nin-girsu, Nin-gischzida, Nin-schakh, Za-mal-mal, Schidu und Zizanu. Dazu kommt, dass Ninib dadurch, dass er zur allgemeinen

1) Vergl. Jeremias' Anmerkung zu seinem vorzüglichen Artikel über Ninib in Roschers Lexikon III, Sp. 364.
2) Rawlinson II, 57 Obv. 31c; auch Pl. 54, Nr. 4, 35 und 62, Nr. 1, Obv. 36.
3) Siehe Scheil, Textes élamites-sémitiques S. 61; Hommel, Aufs. S. 348.
4) King, Hammurabi Pl. 206, Nr. 59 Obv. 8.
5) Rawlinson IV², 38, Kol. III, 27.
6) Rawlinson V, 56, Kol. II, 39.
7) Belser, Beiträge zur Assyr. II, S. 201, Kol. VI, 5.
8) Ebenda S. 203, Z. 13.

Bezeichnung für eine ganze Reihe Sonnengottheiten geworden war, bis zu einem gewissen Grade sein persönliches Wesen einbüsste. Er ward ein Symbol der Sonne, speziell der aufgehenden Ostsonne, ähnlich wie Anu mehr als Symbol des Gesamthimmels [1]), nicht einer Naturerscheinung oder Naturkraft galt, weshalb sein Name ebenfalls nur sehr selten in Eigennamen erscheint [2]). Ein weiterer Grund für Ninibs verhältnismässig spärliches Vorkommen in Namen war die Popularität der beiden anderen Sonnengötter, nämlich Schamaschs und des geliebten Bel. Demgegenüber bezeugen aber die Inschriften der babylonischen wie assyrischen Herrscher, die zahlreichen erhaltenen Ninibhymnen, sowie die Bedeutung dieses Gottes in den Zaubertexten — wo ihn, öfter auch unter der Form Nin-azu [3]), die Leidenden anrufen, ihre Not zu lindern [4]) — welche hohe Bedeutung er während der ganzen zweiten, sowie noch der folgenden Periode der babylonisch-assyrischen Geschichte gehabt hat.

Ninibs Gemahlin ist

Gula.

Insofern Nin-girsu mit Ninib identisch ist, ist dies auch Gula mit Bau, Nin-girsus Gemahlin [5]). In den langen Götterlisten am Schlusse der Grenzsteininschriften findet sie sich neben Ninib; gelegentlich dürfen wir sie hier wohl auch unter dem Namen Nin-Karrak vermuten [6]). Man fleht sie an, den Leib dessen zu vergiften, der sich unterstehen werde, die Bestimmungen der Inschriften umzustossen. Infolge ihrer Verbindung mit Ninib, dem „Herrn der Grenze“ par excellence [7]), bilden sie die wichtigen, in Susa aufgefundenenen Grenzsteine aus der Kassitenzeit häufig ab [8]). In den Zaubertexten spielt sie eine noch bedeutsamere Rolle als ihr Gatte [9]); sie ist hier „die grosse Ärztin“ [10]), welche den Kranken Heilung bringt.

Dass ihr Name in irgend welchem Zusammenhange mit einem

---

1) Siehe oben S. 84.

2) Wie Ranke, Personennamen 14, zu der Annahme kommt, dass dies mit dem „sumerischen“ Ursprunge Anus zusammenhänge, ist schwer einzusehen.

3) Rawlinson II, 57 Rev. 51a wird auch der Stern Nin-azu mit Ninib identifiziert.

4) Siehe Kap. XVI.

5) Siehe oben S. 59.

6) Belser, Beiträge zur Assyr. II, 169, Kol. III, 17.

7) *Bêl kudurrêti* (Rawlinson III, 43, Kol. IV, 19), *bêl kudurri* (Belser, a. a. O. II, 175, Kol. II, 15), *bêl misri* (Rawlinson III, 41, Kol. II, 27). Man beachte ferner, dass Rawlinson V, 56, Kol. II, 39—40 und öfter Ninib und Gula zusammen als Beschirmer der Grenzen erscheinen.

8) Vergl. de Morgan, Délégation en Perse, Mémoires I, 168, 175, 178 und Pl. XIV; auch Pl. XVI (siehe S. 173).

9) Kapitel XVI.

10) So heisst sie auf dem Grenzstein aus der Zeit Marduk-nadinakhes (ca. 1100 v. Chr.)

„gross" bedeutenden Stamme steht, ist zum mindesten wahrscheinlich. Jedenfalls haben ihn die Babylonier so gedeutet, indem sie Gula gewöhnlich als „die grosse Herrin"[1]) bezeichneten oder sie in wortspielerischer Weise Nin (bezw. Bêlit) ekalli, d. h. „Herrin des Palastes"[2]) nannten, wie sie, gleichfalls mit einem Wortspiele, Kallat Escharra, d. h. „Braut Escharras"[3]) hiess. Escharra ist hier eine poetische Bezeichnung der Erde, während Gulas Titel „Braut" dem Ninibs als „Sohn Escharras"[4]) parallel geht. Bei diesen Beiwörtern muss man an Ninibs Eigenschaft als Sohn Bels denken, der seinerseits öfter der Gott von E-kur, „des Berghauses", heisst. Ekur war ein Name seines Tempels in Nippur und bezeichnete poetisch auch die Erde[5]) oder genauer die Unterwelt, die man sich als einen hohlen Berg vorstellte. Escharra steht in naher Beziehung zu Ekur[6]), seine Verbindung mit Ninib und Gula weist uns aber noch auf eine andere Seite dieser vielgestaltigen Gottheit hin: sie gehört nämlich als chthonisch dem Unterweltspantheon an. Wir werden noch später sehen[7]), dass das Pantheon Arâlus, d. h. der babylonischen Unterwelt, dem Götterkreise der Erde und den höheren Regionen keineswegs nachstand, und Jeremias[8]) hat aus bestimmten Stellen in Hymnen es als fast sicher erwiesen, dass Ninib samt seiner Gemahlin Gula eben diesem Arâlupantheon angehört hat. Diese Seite seiner Persönlichkeit knüpft an seine Eigenschaft als Sturmgott an. Ninibs zerstörende Macht bringt ihn mit dem Tode und der Unterwelt in Verbindung, wie auch die Griechen sich die Sturmdämonen aus der Unterwelt aufsteigend dachten.

Nergal.

Dass Nergal sehr häufig in Eigennamen vorkommt, beweist, wie populär sein Kult gewesen sein und wie er sich über seinen Hauptsitz Kutha ausgebreitet haben muss[9]). So nennt ihn Nebukadnezar I. neben Adad und Nanâ als Gottheiten des Bezirks Namar in oder bei Elam[10]), und in Susa gefundene Inschriften bezeugen seinen Kult auch ausserhalb des babylonischen Gebiets. Man ruft ihn zusammen mit Schuschinak, der Hauptgottheit Susas, und Schamasch an[11]). Sein heftiger Charakter als Kriegs- und Seuchengott, der sich während dieser zweiten Periode

1) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 15; I, 70, Kol. IV, 5; Belser, Beitr. zur Assyr. II, 175, Kol. II, 20.
2) Belser a. a. O. 203, Kol. VI, 13. 3) Rawlinson V, Pl. 56, Kol. II, 39.
4) Siehe Rawlinson I, 70, Kol. IV, 1: Ninib, der Sohn Escharras, der erhabene Sohn Enlils. Auch in dem Namen Tukulti-apil-Escharra = Tukulti-Ninib.
5) Jensen, Kosmologie 185 folg. 6) Jensen a. a. O. 195 folg.
7) Kap. XXV.
8) Im Artikel „Ninib" in Roschers Lexikon III, Sp. 365—366.
9) Siehe oben S. 63.
10) Rawlinson V, 56, Kol. II, 48.
11) Scheil, Textes élamites-sémitiques S. 64.

u. a. aus einer Bemerkung der El-Amarna-Briefe ergibt, Nergals Hand habe Zerstörung ausgeteilt[1]), führt wie bei Ninib auch bei ihm zu einer Verknüpfung mit der Unterwelt, so dass er im theologischen Systeme der Priester als deren Haupt erscheint[2]).

In den Grenzsteininschriften dieser zweiten Periode findet sich Nergal gewöhnlich ebenfalls, wenn auch keineswegs immer, während seine Gemahlin Laz niemals vorkommt. Diese kennen wir überhaupt nur durch die Inschriften des neubabylonischen Herrschers Nebukadnezar II.[3]) Seine besser bekannte Gemahlin Allatu findet sich in den Texten der zweiten Periode ebenfalls nicht. Das erklärt sich aber dadurch, dass man dieser, als der Hauptgöttin der Unterwelt, Nergal nur aus dem Grunde zum Gemahl gegeben hat, weil man gewohnt war, solches bei jeder Göttin zu tun[4]). Wir sparen uns daher die Besprechung Allatus für das Kapitel über das Unterweltspantheon auf.

Wir können hiermit unsere Besprechung der Hauptgottheiten aus den Texten der zweiten babylonischen Periode schliessen, obschon wir wegen der geringen Anzahl der wirklich historischen Inschriften für die Vollständigkeit der Liste keine Gewähr übernehmen können. Es ist sogar mehr als wahrscheinlich, dass noch andere Götter und Göttinnen, die während der ersten Periode eine Rolle gespielt haben, diese auch in der zweiten beibehalten haben. So finden wir in einer Inschrift Samsu-ilunas, des Sohnes Hammurabis, die uralte Göttin Nin-Kharsag, eine Bezeichnung der Belit von Nippur[5]) wieder, wie uns anderweitig schon die altbekannten Gottheiten Nin-girsu, Bau und Za-mal-mal begegnet sind[6]). Auch die Verwendung noch anderer zur Bildung von Eigennamen spricht für die obige Annahme, wennschon wir bald sehen werden, dass dieses Zeugnis nicht mit dem direkten Vorkommen einer Gottheit in historischen oder Weihinschriften auf einer Stufe steht. In die Namengebung spielen Gewohnheit und andere Umstände hinein, und so wertvoll auch die Zusammensetzung mit Götternamen für die Bestimmung der zahlreichen Lokalkulte ist, so dürfen wir eine Gottheit doch nur dann in den Vordergrund des Pantheons einreihen, wenn wir daneben noch direkte historische Zeugnisse besitzen.

Ehe wir aber zur Besprechung der niederen Gottheiten der zweiten Periode auf Grund der historischen Urkunden im engeren Sinne schreiten, empfiehlt es sich, noch anderes Material zu untersuchen, das uns zum Studium des Pantheons Hammurabis, seiner Nachfolger, sowie späteren Dynastien zu Gebote steht.

---

1) Nr. 25, 13—14 (Keilinschr. Bibl. V, S. 80). 2) Siehe Kap. XXV.
3) Rawlinson I, 65, Kol. II, 37. 4) Kapitel XXV.
5) King, Hammurabi Pl. 201, Nr. 98, Kol. II, 44; in der semitischen Kolumne Nin-makh (ebenda Nr. 97, Kol. II, 42).
6) Siehe oben S. 97.

IX. Kapitel.

Die Götter in den Tempelverzeichnissen, in den juristischen und kaufmännischen Urkunden sowie in den offiziellen Briefen.

Neben den historischen Texten im engeren Sinne stehen uns noch andere Quellen für das Studium des babylonischen Pantheons zur Verfügung.

Sowohl für die erste wie auch für die zweite Periode besitzen wir jetzt viele Verzeichnisse von Weihgeschenken an die babylonischen Tempel, nebst Tausenden aller möglichen juristischen und kaufmännischen Urkunden. Schon de Sarzec hatte vor einer Reihe von Jahren eine Menge solcher Dokumente in Telloh gefunden, und neuerdings hat man wieder an 30000 Täfelchen aus Tempelarchiven ans Licht gezogen[1]). In Warka, Abu-Habba und anderswo sind gleichfalls viele Tausende, hauptsächlich aus der zweiten Periode, aufgefunden worden. Dazu kommen höchst wichtige Urkunden, die durch die Ausgrabungen in Susa ans Licht gefördert wurden[2]). Charakteristisch für diese Schriftstücke ist, dass

1) Araber verkauften viele der gestohlenen Täfelchen an Althändler, und so finden sie sich jetzt in europäischen wie amerikanischen Museen und in Privatsammlungen verstreut. Von Veröffentlichungen über solche seien hier genannt: W. R. Arnold, Ancient Babylonian Temple Records (New-York 1896); H. Radau, Early Babylonian History (New-York 1900, S. 321—434, die E. A. Hoffmann-Sammlung); F. Thureau-Dangin, Tablettes Chaldéennes inédites (Revue d'Assyriologie IV, 70—86, 32 Tafeln) und Notice sur la Troizième collection de Tablettes, découvertes par M. de Sarzec à Tello (Revue d'Assyriologie V, 67—102); G. Reisner, Tempelurkunden aus Telloh (Berlin 1901). Für die zweite Periode haben wir ausserdem Strassmaiers „Altbabylonische Verträge aus Warka" (V. internat. Orientalistenkongress II, 1, S. 315—363 und 144 Tafeln), B. Meissners „Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht" (Leipzig 1893) und die reichhaltigen Veröffentlichungen des Britischen Museums, Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, (London 1897—), besonders Parts 4, 6, 7, 8.

2) Veröffentlicht von Scheil, Délégation en Perse, Mém. II und IV, Textes élamites-sémitiques (Paris 1900) und beschrieben von J. de Morgan ib. I, S. 165 bis 182.

in ihnen Götter aus sehr verschiedenen Gründen angerufen werden, so z. B. in Eidschwüren oder zur Bürgschaft gegen etwaige zu erwartende Ansprüche. Ebenso werden in den „Grenzurkunden" oder in den sogenannten „Freibriefen" die Götter angewiesen, denjenigen zu bestrafen, der eine Urkunde zerstöre oder die in ihr angeführten Rechte und Vorrechte antaste, wobei neben Göttern, auch Könige und Städte mit hineingezogen werden. Ausserdem erscheinen bestimmte Gottheiten als Zeugen bei Verhandlungen, andere werden regelmässig in den Verzeichnissen der Tempelgeschenke erwähnt. Da viele kaufmännische Verhandlungen babylonische Tempel betreffen, so fehlte es auch sonst nicht an Gelegenheiten, den einen oder den anderen Gott zu nennen. Und endlich nehmen die Herrscher in ihren offiziellen Schriftstücken vielfach auf Götter Bezug[1]).

Die in diesen Urkunden vorkommenden Eigennamen, welche meist mit dem Namen einer Gottheit zusammengesetzt sind[2]), liefern ebenfalls eine bedeutsame Bereicherung des babylonischen Pantheons. Selbstverständlich ist ein Unterschied zu machen zwischen Gottheiten, die in Tempelverzeichnissen und Briefen vorkommen, sich im Texte juristischer Protokolle finden oder als Schutz gegen die Zerstörung der Grenzsteine angerufen werden und solchen, die nur als Bestandteile von Eigennamen bekannt sind. Gottheiten z. B., die thatsächlich von zwei Kontrahenten

1) Vergl. z. B. die von King in Band I und II seiner „Letters and Inscriptions of Hammurabi" (London 1898—1900) mitgeteilten Briefe Hammurabis und dessen Nachfolger.

2) Die zusammengesetzten theophoren Namen sind entweder zwei- oder dreiteilig. In der älteren Periode und bis über Hammurabi hinaus sind die zweiteiligen vorwiegend; später und in Assyrien fast ausschliesslich die dreiteiligen. Bei den zweiteiligen müssen wir wiederum zwischen solchen unterscheiden, die ursprünglich aus zwei Teilen bestehen und solchen, bei denen die Zweiteiligkeit aus Abkürzung entsteht. Der Gottesname steht bei den zweiteiligen an erster oder zweiter Stelle, bei den dreiteiligen an erster, zweiter oder dritter Stelle. Als zweiter Bestandteil finden wir entweder ein Nomen oder eine Verbalform, und zuweilen eine Partikel. Das Nomen enthält eine Aussage über die Gottheit (z. B. Adadscharru = Adad ist König) oder stellt das Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Individuum dar (z. B. Ischtar-ummija = Ischtar ist meine Mutter, Arad-Ea = Diener des Ea). Das Verbum erscheint als Praeteritum (selten als Praesens), Imperativ oder als Partizip. Bei den dreiteiligen haben wir gewöhnlich die Reihenfolge Subjekt, Prädikat und Objekt, wobei die Gottheit auch gewöhnlich als Subjekt erscheint. Z. B. Sennacherib = Sin-akhe-irba „Gott Sin möge die Brüder mehren". Natürlich enthalten viele überhaupt keinen Gottesnamen, doch sind diese dann häufig nur Abkürzungen längerer Namen, in denen ursprünglich ein Gott vorkam. Über den religiösen Inhalt der Namen sowie für Näheres über ihre Bildung siehe Rankes „Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie" (München 1902). Vergl. ferner zu den babylonisch-assyrischen Eigennamen Delitzsch, Assyriologische Miszellen (Berichte d. phil.-hist. Klasse d. königl. sächs. Ges. d. Wiss. 1893, S. 183 folg.), Johns, Some secondary Formations in Assyrian Proper Names (Amer. Journal of Sem. Lang. XVIII, 149—166) sowie die umfangreichen Verzeichnisse bei Rawlinson II, 63—64 und Cuneiform Texts Part VI.

in einer bestimmten Absicht angerufen werden, hatten eine wirkliche Bedeutung, und besonders wichtig als eine Übersicht über das „aktive" Pantheon eines Herrschers oder einer Ortschaft gewährend sind die Zusammenstellungen der Hauptgötter, die häufig auf den Grenzsteinen mit ihren interessanten Emblemen[1]) vorkommen. Finden wir einige von diesen Göttern in den eigentlichen historischen Texten nicht genannt, so liegt dies lediglich an unserem lückenhaften Material. Das Zeugnis der juristischen Urkunden wiegt in diesem Falle genau so schwer, wie das der historischen Texte. Bei Eigennamen liegt dagegen die Sache anders. Bei der Namengebung spielt die Gewohnheit, wenn nicht die ausschlaggebende, so doch eine sehr wichtige Rolle. Es kann daher vorkommen, dass als Bestandteil eines Namens eine Gottheit erscheint, die aus irgend welchen Gründen gar nicht mehr verehrt ward oder deren Kult wenigstens zu der Zeit, wo uns der Name begegnet, sehr abgenommen hatte. Andererseits können Gottheiten von ganz beschränktem, lediglich lokalem Ansehen, die im theologischen Systeme der Babylonier nur den untergeordneten Rang von Geistern und Dämonen einnehmen, doch noch in Eigennamen vorkommen.

Wir sind in der Tat berechtigt, gerade bei Eigennamen nach Resten der alten Lokalkulte zu forschen, die mit der Zeit durch die natürliche Bevorzugung und das Übergewicht der Hauptkultzentren in den Hintergrund gedrängt wurden. Ja, selbst nachdem der Kult einer lokalen Gottheit gänzlich verschwunden ist, ist es begreiflich, wenn ihr Name noch in den Eigennamen gewisser Familien fortlebt, die aus dem betreffenden Orte stammen oder doch zu ihm Beziehungen hatten. Bedenken wir nun, wie unendlich zahlreich die kleineren Ortschaften bereits während der ersten Periode in Süd- und Nordbabylonien bis nach Elam hinein waren, das, wie wir jetzt durch die Ausgrabungen in Susa wissen, bereits ca. 3500 v. Chr. aufs engste mit den babylonischen Staaten verknüpft war[2]), so ist es durchaus nicht auffällig, wenn wir in den juristischen und offiziellen Urkunden der ersten und zweiten Periode als Bestandteile der Eigennamen eine viel grössere, ja fast verwirrende Anzahl Götter antreffen, als in den historischen Schriften. Während wir z. B. in sämtlichen bis jetzt bekannten historischen und Widmungsinschriften der ersten Periode höchstens einigen dreissig Göttern und Göttinnen begegnen, bietet eine in Susa gefundene hochwichtige Urkunde des Manischtusu, Königs von Kisch, den Scheil wohl zu hoch ca. 4500 v. Chr. ansetzt[3]),

1) Die Bedeutung dieser Embleme, die als Göttersymbole anzusehen sind, werden wir am Schlusse des X. Kapitels besprechen.

2) Siehe Scheils Einleitung zu den Textes élamites-sémitiques I, S. VII—XVI und J. de Morgan, Revue archéologique, 3ème série XL, 149.

3) Veröffentlicht von Scheil a. a. O. S. 6—39. Die teilweise beschädigte Inschrift steht auf einem vierseitigen Obelisk aus schwarzem Diorit und enthält 1500 Zeilen auf 76 Kolumnen. Der Inhalt beschäftigt sich mit der Aneignung einer

über fünfzig Gottheiten, die als Bestandteile der mehr als 400 in der Inschrift vorkommenden Eigennamen erscheinen. Eine Anzahl dieser Götter, wie Apra, Galzu, Khum und vielleicht auch Silu, gehört allerdings dem elamitischen oder dem kassitischen Pantheon an, aber diese abgerechnet, treten hier Gottheiten auf, denen wir in den historischen Texten nicht begegnen, darunter Akha[1]), Azu[2]), Inin[3]), Karibi[4]), Malik sowie ausserdem einige Götternamen wie Ap[5]), Dar-a-tum, Darma, Engal-dudu, Ga, Gi[6]), Kal, Ki[7]), Kar, Mê, Nu-musch-da, Pa-gisch-bil-sag und Ti, die sich jedoch vielleicht nur als Bezeichnungen bereits bekannter Götter herausstellen werden. Daneben kommen auch Ea[8]), Sin[9]),

---

grossen Anzahl Ländereien durch den König, wofür sämtliche Eigentümer entschädigt werden. Dass Manischtusu — diese Lesung ist jetzt durch eine Inschrift bei Scheil, Textes Elamites I, S. 42 bestätigt worden — ein Zeitgenosse Urukaginas, des Patesis von Schirpurla war oder doch kurz nach ihm lebte, geht aus einer Stelle des Obelisks hervor (A Kol. 14, 7—10), in der dieser Patesi erwähnt wird. Es handelt sich also nur darum, ob Urukagina wirklich, wie früher allgemein angenommen ward (Radau, Early Babyl. History p. 47 und vergl. Oriental. Liter.-Zeitung 15. Sept. 1900, Sp. 328—329), der älteste, bis jetzt bekannte Patesi Schirpurlas ist oder ob er (vgl. Oriental. Lit.-Zeitung 1902, Sp. 437) nicht doch etwas später anzusetzen ist — etwa 3700 v. Chr.

1) Wenn auch nicht sicher als Göttername verbürgt, so doch höchst wahrscheinlich in Eigennamen wie Akhu-issap (C Kol. 17, 3), Akhu-palik (D Kol. 11, 12), Akhu-tabu (A Kol. 15, 14) u. a. Wegen des in sehr vielen Fällen fehlenden Götterdeterminativs ist es oft zweifelhaft, ob wir es mit einem Götternamen zu tun haben, und man ist daher auf Analogiebildungen und Vergleichungen angewiesen.

2) Wohl gleich Nin-azu (siehe oben S. 98), wie denn eine ganze Anzahl Götternamen mit oder ohne Nin geschrieben werden, z. B. gewöhnlich Â, aber daneben Nin-â (Winckler, Mitt. akad. orient. Vereins S. 18, Inschrift des Manischtusu), Nin-makh, daneben Makh (Rawlinson V, 33, Kol. VII, 45, Agumkakrime), Nin-ib, aber sehr häufig auch Ib. Hommel, Aufsätze S. 348, führt auch Gir neben Nin-gir und Gal neben Nin-gal an, und so dürfen wir auch Kar und Nin-kar, vielleicht auch Zu (C Kol. 16, 24) und En-zu, gleichstellen. Ähnlich wechseln auch En und Nin mit einander ab. So z. B. erscheint der Hauptgott von Elam als En-Schuschinak neben Nin-Schuschinak, obwohl gewöhnlich einfach Schuschinak. Vergl. Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 61.

3) Inin (A Kol. 7, 18 u. ö.), eine Form, die auch in Zaubertexten vorkommt (z. B. Myhrman, Labartu-Texte, Zeitschr. für Assyr. XVI, S. 154, Kol. 1, 12 In-nin), hängt wohl mit In-ninna zusammen.

4) Der Gott Karibi (auch Ka-rib) kommt anderweitig vor, z. B. Peiser, Babyl. Verträge Nr. XXVIII, 7 (Ka-rib); LXIII, 2 (Ka-ri-bi).

5) Bei den einsilbigen Namen wie Ap, Ga, Me, Ti steht es durch Schlüsse aus Analogiebildungen ziemlich sicher, dass wir es mit Götternamen zu tun haben.

6) Der Gott Gi mit dem Götterdeterminativ bei Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, S. 340.

7) Ki gleich En-ki oder Nin-ki? (Siehe oben Anm. 2). Auch Reisner, Urkunden Nr. 125 I, 15.

8) Sowohl als E-a (A Kol. 7, 3; Kol. 10, 10; C Kol. 16, 10 etc.) und En-ki (D Kol. 14, 10).

9) Stets als En-zu (A Kol. 7, 10, 13, 14; Kol. 5, 3; Kol. 10, 6 etc.).

Bel[1]) vor, sowie Dagan[2]), Girra[3]), Girru[4]), Nanâ, Sir[5]) und Nebo unter der Form Se[6]). Bei dem Texte selbst fällt es allerdings auf, dass weder in ihm, noch am Schluss Gottheiten direkt erwähnt werden. Von einem Tempel der Göttin Â[7]) ist nur gelegentlich die Rede, und ausserdem sind unter den beteiligten Personen einige Priester, bei denen dann die Namen der Götter, in deren Dienst sie stehen, hinzugefügt werden — nämlich Amal, Balum[8]), Ea, Lugal-Maradda[9]), Lulu[10]), Mama, Nuni, Nin-kar[11]), Nanâ, Pap-pap, Za-mal-mal und Adad[12]). Auch ein Kanal, der den Namen Nin-khar-sags[13]) trägt, kommt vor. Was diese Namen anbetrifft, so wissen wir aus anderen Quellen, dass Lugal-Maradda, d. i. „König von Maradda“[14]), ein Sonnengott war; Nin-kar ist vielleicht identisch mit Nin-karrak, einer Bezeichnung der Gula; Za-mal-mal ist der bekannte Hauptgott von Kisch[15]) und eine Form Ninibs, während Mama — identisch mit Gula, der Gattin Ninibs — bereits als Bestandteil von Eigennamen in juristischen Texten der ersten Periode vorkommt. Amal, Lulu und Pap-pap sind ideographische Schreibungen, unter denen sich vielleicht bereits bekannte Götter verbergen, was möglicherweise, wenn auch weniger wahrscheinlich, bei Nuni ebenfalls der Fall sein kann. Bestimmt lassen sich also zum altbabylonischen Pantheon nur Lugal-Maradda, Ninkar und Balum hinzufügen. Aber wenn wir zu diesen die oben angeführten Gottheiten stellen, die zum erstenmale in diesem sehr alten Texte erscheinen, so erhalten wir doch eine beträchtliche

---

1) Sowohl als En-lil (C Kol. 7, 4; D Kol. 14, 15 etc.), als U (A Kol. 15, 5, 11 etc.), Be (A Kol. XI, 16) und Nap (A Kol. 13, 21); auch phonetisch Be-li (C Kol. 17, 9, 15, Kol. 19, 27) etc. 2) A Kol. 5, 8.

3) Phonetisch Gir-ra (A Kol. 5, 2).

4) Bil-gi geschrieben (C Kol. 17, 25). Zur Lesung Girru siehe Zimmern, Keilinschriften u. d. Alte Test. S. 417.

5) A Kol. 13, 7. Vergl. oben S. 98. 6) Siehe Scheil a. a. O. 14, Anm. 4.

7) So ist wohl die Stelle C Kol. 5, 5 zu fassen.

8) Geschrieben il Nu-me-a (D Kol. 10, 12). Scheil (a. a. O. 37 Anm. 2) vergleicht Rawlinson II, 49, Nr. 3, 33, wo der Sternname Nu-me-a phonetisch Ba-lum lautet.

9) Maradda auch als Bestandteil in Eigennamen, z. B. Ur-Maradda (A Kol. 13, 16; C. Kol. 3, 5 etc.)

10) Nach Rawlinson II, 57, Obv. 38 c-d eine lokale Form Ninibs.

11) Auch als Bestandteil eines Eigennamens (B Kol. 5, 11).

12) Sowohl als *Im* (D Kol. 12, 6), wie unter der ideographischen Bezeichnung Nu-musch-da (D Kol. 10, 11), das nach Angabe eines Syllabars (Rawlinson V, 46, 44 a—b) gleich Adad als „brüllender Gott“ ist.

13) C Kol. 13, 26.

14) Vergl. Zeitschr. f. Assyr. II, 139 (Inschrift Nebukadnezars II, Kol. I, 26—28). Die Ortschaft Maradda kommt auch in Manischtusus Inschrift vor (C Kol. 19, 17. 30; Kol. 24, 27). Ein Tempelturm daselbst wird Rawlinson II, 50, Obv. 17 erwähnt. Gilgamesch opfert dem Lugal-Maradda (Epos Tafel VI, 19, 2) und stammt vielleicht aus dieser Stadt. Siehe Kapitel XXIII. Vergl. ferner Rawlinson II, 57 Obv. 38 u. ö. 15) Siehe oben S. 97.

Anzahl neuer Namen, und wir werden wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, dass wir es hier mit Lokalkulten zu tun haben. Dasselbe trifft wohl auch für einige der Götter zu, deren Wesen vorläufig noch unter sonst unbekannten ideographischen Schreibungen verborgen liegt.

Nehmen wir nun die mannigfachen jetzt veröffentlichten Urkunden und Tempellisten der ersten Periode hinzu, so können wir aus den Eigennamen folgende babylonische Gottheiten hinzufügen, deren Kult bis in die graue Vorzeit hinaufreicht: Narua[1]), wohl identisch mit dem Flussgott Naru, der öfters in den Zaubertexten vorkommt, sowie eine Göttin Nintu, deren Tempel in Schirpurla in einem Verzeichnis von Heiligtümern erwähnt wird[2]). Andererseits bietet die Verwendung von Gottheiten zur Bildung von Eigennamen, die in historischen Texten sich bis jetzt nur einmal oder selten erwähnt finden, eine willkommene Bestätigung für den aktiven Charakter ihres Kultes. So finden wir in juristischen Urkunden und Tempellisten dieser ersten Periode in Eigennamen: Kadi[3]), Nin-sun[4]), Meme[5]), Nin-dar[6]), Pa-sag[7]), Gula[8]), Kal[9]), Adad[10]), Gisch-bar-uddu[11]), Nun-gal[12]), Gal-alim[13]), Nin-gul[14]) und Nin-schakh[15]). Dass neben diesen und andern weniger hervorragenden Gottheiten die grösseren Götter, wie Nin-girsu und Bau, ganz besonders häufig in den aus Schirpurla stammenden Urkunden vorkommen, braucht wohl kaum bemerkt zu werden, und ebenso dürfen wir annehmen, dass weitere Publikationen der Archive von Telloh noch andere liefern werden, die in den historischen Texten dieser ersten Periode bisher fehlen.

Für die zweite Periode besitzen wir jetzt, dank den Arbeiten Meissners und Strassmaiers[16]) sowie den neuen Veröffentlichungen des britischen Museums, eine reichliche und vielseitige Sammlung von kaufmännischen und juridischen Urkunden, die uns eine Gewähr dafür bietet, dass unsere Liste der zur Bildung von Eigennamen verwandten Götter

---

1) Z. B. Radau, Early Babyl. Hist. 372 (Obv. 8); Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, S. 336; Reisner, Urkunden Gal-Narua Nr. 16, 39, 96 etc. etc.

2) Scheil, Recueil de travaux XVIII, 89, auch nach Rawlinson II, 55, 16a gleich Bêlit ilâni (Herrin der Götter), also eine Form der Ischtar. Der Name Ur-Nintu bei Radau, Early Babyl. History S. 357. Statt „Gott" ist S. 98 Z. 21,, Göttin" zu lesen.

3) Thureau-Dangin, Revue d'Assyr. IV, Nr. 3, Pl. XIX, Nr. 53 (Obv.) 2 und Radau, a. a. O. 376 (Obv. 10). Vergl. oben S. 97.

4) Thureau-Dangin, a. a. O. Pl. XVIII, 52 Obv. 1 und Radau a. a. O. 378 (Rev. 1).

5) z. B. Thureau-Dangin, ib. Z. 2.

6) Ebenda Pl. XIX, Nr. 53, Obv. 11.

7) Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, S. 341; Reisner, Urkunden Ur-Pasag passim.

8) z. B. Scheil, ib. S. 336 Anm. und Radau, a. a. O. S. 358 (Obv. 9); 360 (Obv. 10).

9) z. B. Scheil, ib S. 341 und 346; Radau, a. a. O. S. 362 (Obv. 10); 406 (Rev. 2).

10) Im, Radau ebenda S. 426 (Obv. 3).

11) z. B. Radau, a. a. O. 376 (Obv. 6).

12) z. B. Scheil a. a. O. S. 336.

13) z. B. Reisner a. a. O. Nr. 13, 17, 19 u. ö.

14) Ebenda Nr. 104, 127 u. ö.

15) Ebenda Nr. 1, 8, 25 u. ö.

16) Siehe S. 159, Anm. 1.

ziemlich vollständig sein wird — wenigstens was die erste babylonische Dynastie (ca. 2450—2150 v. Chr.) anlangt. Auf neue Zusätze müssen wir allerdings stets gefasst sein.

Rankes eingehende Untersuchung dieser Namen[1]) hat unsere oben ausgesprochene Vermutung bestätigt, dass wir in ihnen die Reste alter Lokalkulte zu suchen haben, und dass die Anzahl dieser Gottheiten darum so viel grösser als das tatsächliche, von den Priestern und Theologen systematisch ausgebaute Pantheon ist, weil es eben zur Sitte geworden war, die Lokalgötter bei der Namengebung zu verwenden. Natürlich sind die wichtigen Gottheiten der zweiten Periode sämtlich darunter vertreten, nämlich Marduk, Sarpanitum, Schamasch, Sin, Adad[2]), Ea, Nebo, Nergal und Enlil, von Göttinnen Ischtar, Anunit, Â und Nin-khar-sag. Doch darf man aus dem mehr oder weniger häufigen Vorkommen der einzelnen Namen[3]) keine voreiligen Schlüsse ziehen, da dieses zum Teil auf Rechnung der Fundorte der Dokumente kommt.

Die bedeutenden Gottheiten bilden nun bloss einen Bruchteil der überhaupt vorkommenden, die in die 70 gehen. Unter diesen finden wir zunächst eine ganze Anzahl wieder, die wir bereits aus dem Pantheon der ersten Periode kennen und deren Kult wir daher füglich auch während der zweiten erwarten durften. Hierher gehören Bau, Nin-girsus Gemahlin, sowie Nin-girsu selbst, Dagan, Damu[4]), Dun-pa-uddua, Za-mal-mal, Girru, I-schum, Kadi, Lugal-banda und seine Gemahlin Nin-sun, Mamu und Mami, Ningal, Nanâ, Nintu, Nu-musch-da[5]), Schala. Von diesen sind, wie man sich erinnern wird, Damu und Gula identisch. Das gleiche gilt wohl für Mamu und Mami[6]), beide augenscheinlich lokale Gulas, die schliesslich in der „grossen Herrin" aufgingen. Dun-pa-uddua, den die astronomischen Texte dem Planeten Marduk-Jupiter gleichsetzen[7]), kommt auch in den Zaubersprüchen vor. Lugal-banda kennen wir aus anderen Quellen als Ortsgott Marads, wohin demgemäss auch die sonst als Nin-gischzidas Mutter[8]) bezeichnete Nin-sun gehört; Lugal-banda ist also mit dem uns bereits bekannten Lugal-Maradda[9]) identisch. Schusilla oder Schubula ist die Göttin Schumdulas[10]) und vielleicht fremden Ursprungs.

---

1) Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie, I (München 1902). 2) Sowohl als Im, wie auch als Martu.

3) Siehe das Verzeichnis bei Ranke S. 14. 4) Siehe oben S. 98.

5) Siehe oben S. 163; auch bei Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, 337 verzeichnet und wohl auch 341, Z. 11 zu lesen. 6) Siehe oben S. 98, 100 und 163.

7) Siehe oben S. 93, sowie Hommel, Aufsätze 446—447, dessen Versuch, diesen Gott mit Nebo zu identifizieren, jedoch als misslungen gelten muss.

8) Gudea, Zyl. B, Kol. XXIII, 5—6. 9) Siehe oben S. 163.

10) Rawlinson II, 60, Nr. 1 Obv. 18a. Pinches (Journal of Victoria Institute XXVIII, 36) liest Schu-gidla; Hommel (a. a. O. 36) und Ranke dagegen Schusilla, was wohl auch der dritten, möglichen Lesung Schubula vorzuziehen ist.

Auf den Kudurru-Steinen findet sich der Schlangengott Sir[1]), der häufig als eine riesige, sich gewissermassen um den Stein ringelnde Schlange abgebildet wird[2]). Dieser Gott spielt auch in den Zaubertexten eine wichtige Rolle[3]), wie denn überhaupt bemerkenswert ist, dass eine grosse Anzahl der zuerst in Namen aus Inschriften der zweiten Periode auftretenden Gottheiten in Beschwörungen und rituellen Formeln vorkommt. Man hatte hier begreiflicher Weise das Bestreben, so viel Namen wie nur möglich zu häufen; in den langen Götterlisten haben sich daher ebenso wie in den Eigennamen die Spuren alter Lokalkulte erhalten, deren Andenken man noch in Zaubersprüchen bewahrte, als sie selbst schon längst verschwunden waren.

Wir dürfen daher auf die Liste der Lokalgottheiten noch Bunene, Kettu und Mescharu setzen, die eine Art Trabanten des grossen Sonnengottes Schamasch bilden[4]) und vielleicht ebenfalls bis in die erste Periode der babylonischen Geschichte zurückreichen. Von anderen in Eigennamen der zweiten Epoche und zugleich in Zaubertexten vorkommenden Gottheiten seien hier noch Khani[5]), Libur[6]), Naru[7]) und Urkitum[8]) genannt. Da Adad der ersten Periode angehört, so ist möglicherweise auch seine Gemahlin Schala, die wir in Eigennamen der zweiten finden, älter, als man gewöhnlich annimmt. Marduk erscheint ferner unter den Namen Tutu[9]) und Sagila (nach seinem Tempel E-sagila in Babylon), wie Anunit nach ihrem Tempel in Agade auch Ul-Maschitum heisst[10]). Ninib kommt, wie wir bereits bemerkt haben[11]), nicht sehr häufig vor, statt seiner finden wir aber die zahlreichen in ihm aufgegangenen Lokalgötter, wie Nin-schakh, Nin-gischzida, Za-mal-mal, Schidu, Sakkud[12]), Ud-zal und vor allem Nin-girsu.

Zum erstenmale begegnet uns Nunu, das an Nuni in Manischtusus

---

1) Z. B. Rawlinson V, 56, Kol. II, 49; Scheil, Textes élamites-sémitiques I, 91 (Kol. IV, 23).

2) Z. B. de Morgan, Délégation en Perse, Mémoires I, Pl. XIV, XVI und S. 168 und 178; Rawlinson V, Pl. 57 u. ö.

3) Z. B. Schurpu-Serie (ed. Zimmern) VIII, 6. Auch im Eigennamen bei Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, 346.

4) Siehe Kapitel X und Zimmern, Beiträge zur babylon. Religion II, S. 104, 106, 108 folg.

5) Z. B. Schurpu II, 175.

6) Eb. VIII, 8 mit dem Zusatz *dannu* „stark".

7) Maklu-Serie passim, Schurpu VIII. 4. Siehe oben S. 164.

8) Nach Craig, Assyrian religious Texts I, S. 5, K 1285, Obv. Z. 14; Rev. Z. 3. (Ur-kit-tum) eine Hauptgöttin, entweder identisch mit Anunit oder auf einer Stufe mit Anunit und der Ischtar von Niniveh.

9) Für Tutu = Marduk vergl. z. B. Rawlinson V, Pl. 44, Kol. II, 21.

10) Siehe oben S. 78; ähnlich E-ninnu für Nin-girsu in Ur-Eninnu, z. B. Radau, Early Babyl. Hist. 380 (Z. 46).

11) Siehe oben S. 155.

12) Rawlinson II, Pl. 57, Obv. 40c—d; auch in Zaubertexten, z. B. Schurpu II, 179.

Obelisk erinnert[1]) und wohl, falls es wirklich „Fisch“ bedeutet, Beiname einer Wassergottheit, vielleicht gar Eas ist. Auch Scherum („Dämmerung“)[2]) wird die Bezeichnung eines Sonnengottes sein, und endlich dürfte Urkitum, „die Grüne“[3]), ebenfalls eher Beiwort als tatsächlicher Name einer Gottheit sein.

Weitere Lokalgottheiten haben wir wahrscheinlich in Akhbitum, Ammanna, Baschtum[4]), Kabta, Schakhan, Scha-a-an (vielleicht eine ausländische Gottheit), Pir und Elali — letzteres möglicherweise nur ein Beiwort des Feuergottes Girru. Einzelne von ihnen, wie Schakhan und Scha-a-an gehören wohl eher nach Elam als nach Babylonien. Auch Kal, den wir bereits aus Manischtusus Obelisk kennen, findet sich in Eigennamen der zweiten Periode neben dem reduplizierten Kal-Kal. Die phonetische Lesung lautet wahrscheinlich Lamassu[5]), das in späteren Texten zwar einen Schutzgeist bezeichnet, ursprünglich aber auch als Name eines bestimmten Gottes verwendet wurde. Völlig dunkel sind Aba, Abgal, Gi[6]), sowie eine Anzahl anderer Götter, die wir noch nennen könnten. Endlich findet sich gar nicht selten Ischkhara[7]), wohl ursprünglich eine Lokalgöttin, die später in Ischtar aufgegangen ist[8]). Aus dem Zusatz „des Meeres“, mit dem sie bezeichnet ist, wird man mit Recht auf den persischen Golf als Mittelpunkt ihres Kults raten dürfen. Sie spielt auch weiterhin in der religiösen Literatur eine wichtige Rolle; auf sie gedichtete Hymnen legen von ihrer einstigen selbständigen Stellung Zeugnis ab[9]).

Aber auch noch in anderer Hinsicht vermitteln uns die gesetzlichen Urkunden einen genaueren Einblick in das babylonische Pantheon. An den Göttern, die man beim Eidschwur anrief[10]), erkennen wir den Unterschied zwischen den tatsächlichen Gliedern des Pantheons und Gottheiten von bloss lokaler Bedeutung oder mehr theoretischer Art. Diejenigen, auf deren Namen sich die Parteien bei ihren Rechtsgeschäften verpflichteten, waren gewiss bis zu einem gewissen Grade mit dem Orte,

1) Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 19, (B, Kol. 3, 12).

2) Siehe Ranke, Personennamen 18, Anm. 25.

3) So Ranke a. a. O. 16, Anm. 11.

4) Über diese Gottheit vergleiche man den Aufsatz des Verfassers „The Element Boscheth in Hebrew Proper Names“ im Journal of Biblical Literature XIII, 19—30.

5) Nach Hilprecht und Clay, Business Documents of Murashu Sons, S. 62.

6) Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, 340. Siehe oben S. 162.

7) Auch Eschkhara.

8) Siehe Kapitel X und vergl. Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament S. 432.

9) Z. B. King, Babylonian Magic Nr. 7 und 57.

10) An Stelle von Belegen für jedes einzelne Vorkommen sei hier auf die Zusammenstellungen bei Lindl, Beiträge zur Assyriologie IV, 374—385, auf Meissners altbabylonisches Privatrecht passim, Radau, Early Babylonian History 252—281 und die Texte 372—434, sowie auf Peiser, Keilinschriftliche Bibliothek IV, S. 2—98 verwiesen.

wo man sich gerade befand, verknüpft, was ja auch für die Namengebung gilt. Da eine grosse Anzahl unserer Urkunden aus der zweiten Periode den Archiven von Sippar entstammt, so findet sich der Hauptgott dieser Stadt, Schamasch[1]), nebst seiner Gemahlin Â häufiger als andere Götter erwähnt; doch erscheint auch in diesen Schriftstücken gewöhnlich Marduk neben ihm, sowie dann weiter Anunit, Adad und Sin.

Zu weiterer Bekräftigung fügt man den Namen der Götter auch die der Herrscher hinzu. Es werden so fast die sämtlichen Könige der ersten Dynastie von Sumu-abi an genannt, und ausser bei den Göttern und Herrschern schwören die Parteien auch bei einem Tempel oder einer Stadt — in Sippar z. B. stets bei Sippar. Obschon nun zwar gewöhnlich der Eid im Namen eines der grossen Götter geleistet wird, so verwendet man doch gelegentlich auch kleinere Lokalgottheiten zu diesem Behufe, z. B. Nin-mar[2]), Kabta[3]), Dagan und I-dur-me-ir[4]).

Ein weiteres Hilfsmittel zum Studium des Pantheons liefern die Datierungen der Schriftstücke. Wie wir sahen, pflegte man während der beiden ersten Perioden die Jahre nach einzelnen Vorkommnissen zu bezeichnen, die besonderer Erwähnung wert schienen. Bemerkenswerter Weise nahm man dabei auf die Erbauung von Tempeln, die Aufstellung von Thronsitzen für die Götter oder die Anfertigung von Bildsäulen solcher ebenso häufig Rücksicht, wie auf militärische Züge, einen Sieg über einen Feind oder bürgerliche Ereignisse, wie die Errichtung einer Mauer oder die Anlage eines Kanals[5]). Fiel in einem Jahre nichts von besonderer Wichtigkeit vor, so berechnete man es als das erste nach einem der vorgenannten Ereignisse und wiederholte dies unter Umständen bis zu drei und vier Malen.

Wir haben im vorigen Kapitel bereits die Ergebnisse dieser Datierungen für das Pantheon verwertet; denn die mehr oder weniger ausführlichen, bisher aufgefundenen Chroniken der verschiedenen babylonischen Dynastien enthalten die gleichen Daten, wie wir sie am Schlusse der juridischen Schriftstücke finden. Selbstverständlich hat man die Chroniken nicht aus diesen letzteren zusammengestellt, aber beide sind doch, von einigen hier nicht sonderlich in Betracht kommenden Aus-

---

1) Bisweilen unter höchst seltsamen Formen, wie Schusch-scha (Strassmaier, Warka Nr. 30, Z. 21; Meissner Nr. 43, Z. 21) oder Scha-asch-scha (Meissner Nr. 105). Vergl. Meissners Bemerkung, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht S. 156, sowie Scheil, Recueil de travaux XX, 201 (Scha-asch-schi).

2) Meissner, Altbabylonisches Privatrecht Nr. 42.

3) Ebenda Nr. 42, Z. 22 wo (mit Ranke) Kab-ta zu lesen ist.

4) Schamasch, Dagan und I-dur-me-ir (Thureau-Dangin, Revue d'Assyr. IV, Pl. XXXII Nr. 85, Obv. 18).

5) Siehe die Texte in King's Hammurabi II, Pl. 217—234 (auch Cuneiform Texts from Tablets in the British Museum Part. VI) und deren Bearbeitung ebenda III, 212—253; Lindl, Beiträge zur Assyr. IV, 344—381. Vergl. auch Sayce, Proceedings Society Bibl. Arch. XX, 11—17.

nahmen abgesehen, identisch; Wortfolge und Ausdrucksweise sind natürlich nicht die gleichen.

Wir begnügen uns hier damit, die wichtigsten dieser religiösen Daten aus der ersten und zweiten Periode kurz zusammenzustellen. Sie liefern ein schönes Zeugnis für die Ergebenheit der Herrscher den Göttern gegenüber und gewähren daneben manchen Einblick in die Popularität einzelner Gottheiten.

Wir finden Verweise auf die Erbauung von Tempeln der babylonischen Ischtar, Ninsinnas und Sins oder auf Verschönerungen an den Heiligtümern Marduks in Babylon, Schamaschs in Sippar und Enlils in Girsu. Wir hören von einem Turme Za-mal-mals und Ischtars in Kisch mit mehreren Stockwerken, sowie von einem Tempel der Nin-makh ebendort. Sowohl die „grosse Herrin" Ninmakh, wie auch Ischtar scheinen hier nur Ninibs Gemahlin bezeichnen zu sollen, die sonst gewöhnlich Gula heisst. Die feierliche Einbringung Sins, Kadis und Nukusirdas in die ihnen erbauten Heiligtümer liefern für mehrere Jahre die Daten. Adad, Bel, Gula, Damu, Marduk, Nebo, Ningal, Sin und Schamasch hat man Thronsitze errichtet, von Ischtar, Nanâ, Sarpanitum, Sibitti, Schala, Schamasch und Schunirda Bildsäulen aufgestellt, für Bel und Belit heilige Barken, für Marduk aus Palmenholz eine mit Gold und Silber überzogene Waffe gemacht[1]). Ferner hören wir von einem Stierbilde für Marduk[2]) und einem Stierkopfe für den Thron Sins[3]), sowie von einer Krone für den Gott Ni[4]) in Kisch, der ein anderer Name Za-mal-mals, des Hauptgottes dieser Stadt, zu sein scheint.

Kriegszüge unternimmt man auf Befehl Bels, Anus und Bels oder Anus, Bels und Eas, und häufig datiert man die Jahre auch nach der Bestallung eines Königs zum Hohenpriester Anus oder Sins. Ein andermal knüpft ein Datum an die Antwort Taschmitums auf eine Bitte um Anlage eines heiligen Götterhains an[5]).

So ziehen eine grosse Anzahl Mitglieder des Pantheons an unserem Auge vorüber, und wir sehen bei dieser Gelegenheit, wie tief die Religion in das Leben von Herrscher und Volk eingriff. Ganz besonders interessant sind auch die Mitteilungen über die Erbauung von Tempeln zu Ehren eines Königs[6]), sowie über die religiöse Verehrung einer königlichen Persönlichkeit, weil sie das Zeugnis der historischen Inschriften

1) Wohl eine Darstellung der Waffe, mit der Marduk die Tiâmat tötete (siehe Kapitel XXI).

2) Vergl. Lindl's Bemerkungen, Beiträge zur Assyr. IV, 377.

3) So nach Lindl's (a. a. O. 355) Auffassung dieser schwierigen Stelle.

4) Lindl (a. a. O. 344 und 346) liest *I*, wofür jedoch kein genügender Grund vorliegt.

5) King a. a. O. Pl. 217, Nr. 101, Kol. I, 12.

6) Dungi aus der Ur-Dynastie, vergl. Radau, Early Babylonian History 262, Anmerkung und 420 (Rev. 7). (Gott) Dungi und Gudea auch als Bestandteile von Eigennamen bei Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, 341 und 343.

bestätigen, dass man den Herrschern der ersten Periode göttliche Ehren erwiesen hat.

Die Idee einer göttlichen Abstammung des Königs lässt sich in der Tat bis auf Lugalzaggisi (ca. 4000 v. Chr.) zurück ververfolgen, indem dieser sich einen Sohn der Nidaba, Pflegling der Ninkhar-sag und Zögling der Nin-agid-khadu nennt [1]). Naram-Sin (ca. 3750 v. Chr.) hat dann schon einen wichtigen Schritt in dieser Vergöttlichung weiter getan, indem er seinem Namen stets das Gottesdeterminativ voransetzt, ja sich sogar „den Gott von Agade“[2]) nennt. Da indes das erstere bereits sein Vater Sargon I.[3]) tut, so dürfen wir annehmen, dass die Neuerung wohl auf diesen zurückgeht. Einige Jahrhunderte später errichtet Gudea sich selbst Bildsäulen, stellt sie in den Tempeln auf und ordnet Opfer für sie an[4]). Zwar bringt er in keiner seiner Inschriften das Gotteszeichen vor seinem Namen an, aber in Tempelarchiven aus der zweiten oder dritten Dynastie von Ur erscheint der „Gott“ Gudea, dem man seinen bestimmten Opferanteil hinsetzt. Die alten Herrscher sind also jedenfalls nach ihrem Tode zu Göttern erhoben worden, wenn sie sich auch vielleicht nicht selbst schon so genannt haben. Möglicherweise haben, wie Radau vermutet[5]), ihre in den Tempeln aufgestellten Statuen eine solche Entwickelung begünstigt, immerhin aber musste der Glaube an die Göttlichkeit der Herrscher, mochten diese nun wirkliche Könige oder bloss Patesis sein, doch erst tief in das Volk eingedrungen sein, ehe eine Vergötterung der Statuen selbst eintreten konnte. Ausser den Herrschern von Schirpurla führen die von Isin sowie die späteren Dynastien Urs den Titel „Gott“, allerdings nicht durchgängig. Von etwa 3000 v. Chr. ab scheint jedenfalls der Brauch, den Herrschern oder ihren Statuen göttliche Ehren zu erweisen, bestanden zu haben.

Indem wir weitere Erörterungen über dieses wichtige Dogma auf einen späteren Abschnitt aufsparen[6]), wenden wir uns nunmehr zu einer Besprechung der Götter niederen Ranges in der zweiten babylonischen Periode.

---

1) Hilprecht, Old Bab. Inscr. I, 2, Pl. 87, Kol. I, 26—34.

2) Thureau-Dangin, Revue d'Assyr. IV, 3, Pl. VII, Nr. 22, 23.

3) Hilprecht, a. a. O. I, 1, Pl. 2. 4) Gudea B, Kol. I, 3—11.

5) Radau, Early Bab. History 315. Vergl. auch Scheil, Le culte de Gudea sous la deuxième dynastie d'Ur im Recueil de travaux XVIII, 64—74, Zeitschr. f. Assyr. XII, 265—6; Thureau-Dangin, Recueil de travaux XIX, 185—187 Comptes rendus Acad. des Inscriptions 1902, 85—86; Lehmann, Zeitschr. f. Assyr. X, 381; Barton, Semitic Origins 168—170.

6) Siehe Kapitel XXV, wo wir die Ansichten Scheils, Thureau-Dangins, Radaus und Bartons besprechen werden. Auch Zimmern, Keilinschr. und das Alte Testament S. 637—638 berührt das Thema.

X. Kapitel.

Die Götter zweiten Ranges zu Hammurabis Zeit.

Kehren wir nunmehr in Zusammenhang mit den in den Kudurru-Inschriften angerufenen Göttern zu den historischen Texten, chronologischen Verzeichnissen und offiziellen Schreiben zurück und stellen die niederen Gottheiten aus den Inschriften Hammurabis und seiner Nachfolger sowie den folgenden Dynastien einschliesslich der langen Kassitenherrschaft bis zum Wiederaufkommen einheimischer Herrscher zusammen, so erhalten wir die folgende Liste: Dadi, Zakar, Aruru[1]), Damu, Ischkhara, Kadi, Nin-sinna, Sir, Kabta, Nin-mar, Sibitti, Schunirda, Schubu, Bunene und Kittu. Ausgeschlossen sind aus dieser Liste Göttinnen wie Anunit[2]), Â, Taschmitum, Nin-gal, Nin-khar-sag und Schala, die allerdings gelegentlich vorkommen, aber als Gemahlinnen der grossen Götter doch kaum zu den Göttern zweiten Rangs gestellt werden dürfen. Ihre untergeordnete Rolle entspricht eben der allgemeinen Stellung der Göttinnen innerhalb des Pantheons dieser zweiten Periode, wovon nur die grosse Göttin in ihren verschiedenen Erscheinungsformen — Nanâ, Ninâ usw. — und ihre Doppelgängerin Gula[3]) ausgenommen sind. In gewissem Sinne könnte man zu den Göttern zweiten Ranges auch Erscheinungen wie Nin-girsu und seine Gemahlin Bau rechnen, die zwar ziemlich häufig in Eigennamen vorkommen, aber in den Texten selbst nur selten erwähnt werden[4]). Man ersieht hieraus, dass der Kult des Nin-girsu, der in der ersten Periode eine so hervorragende Rolle spielte, auch in der zweiten eine gewisse Popularität genossen hat, sein nicht zu leugnender Rückgang erklärt sich durch die politische Zurückdrängung seines alten Kultzentrums Schirpurla. Dazu kommt als zweiter und vielleicht noch

1) Über diese Göttin siehe Kap. XXI.

2) Sie wird unter den Gottheiten genannt, bei denen man schwur; neben Schamasch, Marduk und der Stadt Sippar. Siehe oben S. 168. Es handelt sich hier wohl um die Göttin, die ihren Sitz in Sippar-edina in der Nähe der Hauptstadt Sippar hatte. Vergl. den Brief Samsuilunas bei King, Hammurabi II Pl. 153, Nr. 81.

3) Siehe oben S. 157.

4) Siehe oben S. 165.

wichtigerer Faktor der Umstand, dass man Nin-girsus Eigenschaften auf Ninib übertrug, was dann zur natürlichen Folge hatte, dass Bau's Rolle auf Gula überging. Nin-girsu und Bau leben also gewissermassen als Ninib und Gula fort, was indes nicht verhindert, dass bisweilen auch das erste Paar neben dem zweiten noch seine ursprüngliche unabhängige Stellung behält.

Ferner sind aus unserer Liste Nin-gischzida, Nin-schakh, Dun-pa-uddu und Lugal-banda[1]) ausgeschieden, deren Funktionen ebenfalls allmählich auf Ninib übergingen. Götter wie Lugal-diri-tu-gab und Lugal-kimuna[2]) haben wir endlich mit voller Absicht weggelassen, weil wir über sie noch gänzlich im Dunkeln sind. Was den ersteren Namen anlangt, dessen Lesung übrigens nicht sicher steht[3]), so birgt sich höchstwahrscheinlich eine bereits bekannte Gottheit, vielleicht Ninib, darunter. Samsu-iluna erwähnt eine ihm geweihte Burg neben solchen des Nin-makh, Adad, Sin, und Nergal[4]).

Da unser historisches Material für die zweite Epoche der babylonischen Geschichte nur ein beschränktes ist, so gestattet uns diese Liste natürlich kein abschliessendes Urteil über die Gesamtzahl der niederen Gottheiten, die man neben den grossen anrief. Ein Vergleich mit dem Pantheon der ersten Epoche, so weit wir dies ermittelt haben, berechtigt uns indes zu der Vermutung, dass Hand in Hand mit der für Hammurabis Zeit charakteristischen Systematisierung der Kulte und Dogmen auch eine ausgesprochene Neigung durchdrang, das Pantheon zu reduzieren, indem man die zahlreichen Ortskulte durch grössere aufsaugen liess und sie so beseitigte, oder untergeordnete Gottheiten von nur lokaler Bedeutung auf eine Stufe mit den Geistern und Dämonen herabsetzte. Einige wenige Bemerkungen über diese niederen Gottheiten werden genügen, ihr Wesen im allgemeinen klar zu stellen. Die meisten von ihnen gehören bereits dem altbabylonischen Pantheon an. Einige werden uns in den assyrischen und neubabylonischen historischen Texten wieder begegnen, andere in Hymnen und Zaubersprüchen, noch andere finden sich nur in der Periode, die uns augenblicklich beschäftigt; jedoch dürfen wir bei dem beständigen Zuwachs an neuen Funden aus einem nur einmaligen Vorkommen keine Schlüsse ziehen.

Dem Gotte Dadi war eine Mauer in Sippar geweiht, die in der Chronik der Regierung des Samsu-iluna[5]) erwähnt wird. Zakar[6]), dessen

---

1) Siehe oben S. 89. 2) Auch Meissner, Altbabyl. Privatrecht Nr. 56.

3) Das zweite Zeichen scheint vielmehr *dan* zu sein. Vergl. King, Hammurabi III S. 202; Winckler (Keilinschr. Bibl. III, 1 S. 133) las den Namen provisorisch Lugal-mit-tu, was jedoch jetzt ausgeschlossen ist.

4) King ebenda. 5) King, Hammurabi II, Pl. 226, Nr. 101, Kol. IV, 10.

6) Lindl, Beiträge zur Assyriologie IV, 347 und 350 (vergl. 361) will allerdings Anzakar als Stadtnamen lesen, indem er auf Rawlinson V, Pl. 7, 62 verweist. Indes legt, ganz abgesehen von dem Syllabar Rawlinson II, Pl. 54, 11a, wo nach

Name wohl „heldenhaft" bedeutet, scheint in Nippur verehrt worden zu sein, wo derselbe Herrscher[1]) ein als „Zakars Burg" bekanntes Kastell wiederhergestellt hat, das nebst fünf anderen seiner Zeit von Sumula-ilu (ca. 2400 v. Chr.) erbaut worden war und auch in der Chronik aus dessen Zeit erwähnt wird[2]). Aus dem Umstande, dass diese Burg der Nin-khar-sag[3]) oder Belit heilig war, können wir wohl entnehmen, dass Zakar in nahen Beziehungen zu Bel und Belit von Nippur gestanden hat. In einer an Sin gerichteteten Hymne wird er als Gott der Träume bezeichnet[4]).

Über Damu[5]), Ischkhara[6]), Kadi[7]), Nin-sinna[8]) und Sir[9]) ist bereits das nötige bemerkt worden.

Die Göttinnen Nin-mar[10]) und Kabta kommen ebenfalls in einer Urkunde aus der Zeit Hammurabis vor[11]), in welcher Richter Verhandlungen in dem Tore der Nin-mar vornehmen. Es handelt sich hier also um ein besonderes Gericht, das im Tempel dieser als eine Tochter Marduks bezeichneten Göttin seinen Sitz hatte. Im Verlauf des betreffenden Prozesses ist jedoch von dem Tor der Götter Marduk, Schuscha, Sin, Kabta und Nin-mar[12]) die Rede, wo das Urteil gesprochen wird. Der Ausdruck „Tor" bedeutet in diesen juristischen Urkunden soviel wie „Gericht"; wir haben es wohl mit einer Plenarsitzung verschiedener Gerichte zu tun, die an den Verhandlungen teilnahmen. Demnach hatte die Göttin Kabta ihren eigenen Gerichtshof, der sich wohl gleich dem Nin-mars in ihrem Tempel befand. Sonst ist über die Göttin, die, wie man sich erinnern wird, auch in Eigennamen vorkommt[13]), nichts bekannt.

Von einem Bilde des Sibitti ist in der Datenliste der ersten Dynastie von Babylon die Rede[14]). Dieser „Sieben"-Gott[15]), der in Eigennamen der 2. Periode vorkommt[16]), spielt auch in dem assyrischen Pan-

---

Brünnow Nr. 11771 der Gott Zakar als „Bel" verzeichnet wird, die Analogie (Dur-Sin, Dur-Adad, Dur-Gula etc.) den Schluss nahe, dass Zakar vielmehr ein Gottesname ist. Vergl. auch Rawlinson V, Pl. 46, Nr. 2 Obv. 2.

1) Ebenda Pl. 193, Nr. 97, Kol. II, 10—12.

2) Ebenda II, Pl. 219, Nr. 101, Kol. I, 44. Vergl. ferner Zakar-dada, eine Mauer (Chronik, King ebenda II, Pl. 222, Kol. II, 35).

3) So in der „sumerischen" Version (King, Hammurabi II, Pl. 202, Nr. 98, Kol. II, 19); in der „semitischen" Nin-Makh (ebenda Pl. 193, Nr. 97, Kol. II, 11).

4) King, Babylonian Magic Nr. 1, Obv. Z. 25. 5) Siehe oben S. 165.

6) Siehe oben S. 167. 7) Siehe oben S. 164. 8) Siehe oben S. 98.

9) Siehe oben S. 166. 10) Vergl. S. 94.

11) Meissner a. a. O. Nr. 43, Z. 7, 22 und 26. 12) Ebenda Z. 21—22.

13) Siehe oben S. 167.

14) King, Hammurabi II, Pl. 223, Nr. 101, 2 Kol. III, 15. Vergl. Lindl's Bemerkung, Beiträge zur Assyr. IV 370.

15) Geschrieben mit dem Zeichen für die Zahl sieben und dem phonetischen Komplement *bi*.

16) Z. B. Belser, Beiträge zur Assyr. II S. 171 Kol. I, z. 19, 20, wo Sibitti anstatt Igi-bi (so Peiser) zu lesen ist.

theon eine Rolle. In einer Bauinschrift aus der Zeit Sanheribs erscheint er in einer Götterprozession auf einem Tore[1]). Ferner zählt ihn Sanherib zu Anfang einer anderen Inschrift zu den zwölf grossen Göttern[2]). Sibitti scheint dem Gotte Nergal nahe gestanden zu haben, mit dem er nach Zimmern[3]) zuweilen geradezu identifiziert wird. Wenn auch die Beweise für diese letztere Annahme ungenügend sind[4]), so dürfen wir doch aus den angeführten Stellen sowie aus der Anrufung Sibittis in Verbindung mit Aschur, Schamasch, Adad und Ischtar, also wiederum den Hauptgöttern Assyriens, in einem sogenannten Freibriefe aus der Zeit Adadniraris III[5]) (811—783 v. Chr.) darauf schliessen, dass er, wenigstens im assyrischen Pantheon eine hervorragende Rolle gespielt hat. Der Name ist allerdings eigentümlich, und es scheint fast, als ob die Babylonier selbst den Unterschied zwischen dem „Sieben"-Gott und einer Klasse von „sieben Göttern", die öfters in den Zaubertexten sowie in anderen Teilen der religiösen Literatur erwähnt werden[6]), nicht immer scharf hervorhöben. So lässt es sich schwerlich entscheiden, ob unter dem als „grosse Götter" bezeichneten Sibitti, welchem der 12. Monat geweiht ist[7]), die einzelne Gottheit oder die sieben Götter gemeint sind — wahrscheinlich ist allerdings das letztere[8]). Dass eine Beziehung, wenn auch keine unmittelbare, zwischen der Einzelgottheit und der Gesamtzahl besteht, dürfte wohl anzunehmen sein. Man möchte vermuten, dass von den beiden Vorstellungen die letztere die ältere ist, und dass erst durch einen abstrakten Gedankenprozess, der auf theologische Systematisierungsbestrebungen hinweist, sich die sieben Götter zu einem Einzelbegriffe entwickelt haben.

Von Schu-nir-da, der zusammen mit Schamasch[9]) erwähnt wird, möchte man gern etwas mehr wissen. Möglich, dass sich unter diesem Namen wieder eine bereits bekannte Gottheit verbirgt. Schubu (oder Schupu)[10]), erscheint in der Inschrift Nebukadnezars I. mit Sir, Sin und

---

1) Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 100. Siehe das Nähere gegen Ende des XII. Kapitels.

2) Rawlinson III, Pl. 14, z. 1. 3) Keilinschriften u. das a. T. S. 413.

4) Eher könnte man Sibitti mit dem Pestgott Ira (oder Girra) identifizieren. Siehe Delitzsch, assyr. Wörterbuch S. 191 Anm. 4.

5) Meissner, Beiträge z. Assyr. II, 571.

6) Siehe Kapitel XVI und die Stellennachweise bei Harper, Beiträge z. Assyr. II, 436, sowie Delitzsch, assyr. Wörterbuch 191 Anm. 4.

7) Rawlinson IV, Pl. 33, 12.

8) Harper (Beitr. zu Assyr. II, 436), dem Lindl folgt (ib. IV, 370), entscheidet sich jedoch für die erstere Annahme.

9) Zwei Jahre aus der Regierung Sinmuballits werden nach Anfertigung einer Kunstarbeit zu Ehren dieser beiden Götter berechnet. King, Hammurabi II, Nr. 101, Pl. 222, Kol. II, 31—32. Auch in Eigennamen bei Scheil, Zeitschr. f. Assyr. XII, 336.

10) Die Lesung Schupu ist möglich; Hommels Vorschlag (Aufsätze S. 250), den Namen als eine Bezeichnung des Sonnengottes, nämlich des „hervorbrechenden" aufzufassen, bedarf dagegen kaum einer Widerlegung.

der Belit von Akkad unter den Göttern des Distriktes Bit-Khabban [1]). Die Stadt Dêr, von der aus dieser König seinen erfolgreichen Kriegszug unternahm, lag innerhalb dieses Distriktes, und da Schubu an der betreffenden Stelle als Sohn des Tempels von oben bezeichnet wird, so dürfen wir auf ein näheres Verhältnis zwischen ihm und Anu, dem Hauptgotte der Stadt[2]), schliessen. Wir haben es vermutlich mit einer Lokalgottheit zu tun, welcher Art jedoch, muss vorläufig noch dahingestellt bleiben.

Wenn wir in den Inschriften eines so späten Herrschers wie Nabubaliddin (ca. 850 v. Chr.) Gottheiten erwähnt finden, die in den älteren historischen Texten nicht vorkommen, so dürfen wir wohl sicher annehmen, dass dies lediglich an Materialmangel liegt. Wirklich neue Götter sind es jedenfalls nicht, und das Vorkommen einzelner von ihnen in der religiösen Literatur bestätigt nur die Annahme, dass sie alte Schöpfungen sind und nicht erst jüngeren Einflüssen ihren Ursprung verdanken. Das ist z. B. bei Bunene der Fall, der samt Schamasch und dessen Gemahlin Â in dem grossen Tempel E-barra zu Sippar verehrt ward, und deren wiederhergestelltem Dienste sich Nabubaliddin weiht. Der Gott findet sich bereits zu Hammurabis Zeit als Bestandteil in Eigennamen vor und spielt in den Zaubertexten eine wichtige Rolle. Zu der Inschrift Nabubaliddins gehört ein Bild, das den Sonnengott in seinem Heiligtume sitzend darstellt. Vor ihm auf einem Tische steht ein Rad, an dem Stricke befestigt sind, welche zwei Gestalten in den Händen halten, die augenscheinlich die Richtung des Rades bestimmen sollen. Diese beiden, Â und Bunene, sind demnach als Diener des Sonnengottes anzusehen, dessen feurigen, die grosse Sonnenkugel darstellenden Wagen sie ziehen. Ursprünglich mag Bunene ein Name gewesen sein, unter dem man den Sonnengott irgendwo verehrte; denn die Vorstellung, er sei Schamaschs Wagenlenker, scheint jüngeren Datums zu sein und deutet bereits auf eine Vereinigung der verschiedenen Phasen der Sonne (wie Frühlingssonne = Morgensonne, Mittagssonne = Sommersonne u. s. w.) sowie der einzelnen Kulte derselben in der Person des mächtigen Schamasch von Sippar oder Larsa hin. Im weiteren Verlaufe der Zeit führte diese Tendenz, die kleineren Sonnenkulte den grösseren, besonders in Larsa und Sippar, einzuverleiben, zu der vollständigen Übertragung der Namen dieser kleineren Gottheiten auf den grossen Schamasch. Nur in einigen wenigen Fällen retten sie sich ein schattenhaftes Dasein in irgend einem dienstlichen Verhältnisse zu den Grösseren.

So erhalten wir neben Â und Bunene noch zwei andere Gestalten, Kettu („Recht“) und Mescharu („Gerechtigkeit“), die ebenfalls in Zauberritualen vorkommen;[3]) alle vier zusammen bilden gewissermassen den

1) Rawlinson V, Pl. 56, Kol. II, 49—50.

2) Siehe oben S. 80.

3) Siehe Zimmern, Beiträge II, 104 folg. sowie später im XVI. Kapitel bei der Besprechung der Götter in den Zaubertexten.

engeren Hof des grossen Gottes. Â erscheint als seine Gemahlin, Bunene als sein Wagenlenker, Kettu und Mescharu als seine Kinder und zugleich in seinen Diensten stehend. Von diesen Vieren sind nur die beiden ersten ursprünglich selbständige Gottheiten gewesen, während die letzten zwei wahrscheinlich bloss Beinamen Schamaschs, des gerechten Richters par excellence, waren und erst später personifiziert wurden.

Etwas anders ist dagegen eine zweite Gruppe von vier Gottheiten zu beurteilen, die ebenfalls in Nabubaliddins Inschrift auftreten, insofern wir es bei ihnen nicht mit selbständigen Erscheinungen sondern nur mit verschiedenen Bezeichnungen eines und desselben Gottes zu tun haben. Wie wir sahen, galt Ea unter anderem auch als Gott der schönen Künste, vornehmlich der Schmiedekunst, wegen deren althergebrachter Bedeutung, sowie ferner als Gott der Kunst im allgemeinen, besonders der Herstellung grosser Statuen. In Übereinstimmung mit dieser Anschauung erklärt Nabubaliddin, er habe dank Eas Weisheit das grosse, im Tempel zu Sippar aufgestellte Bildnis des Schamasch fertig gestellt. Zu Nabubaliddins Zeit hatten sich indes die Künste bereits in mehrere Zweige geschieden, und diese Scheidung kennzeichnete sich dadurch, dass ihr gemeinsamer Schutzherr Ea für jeden Zweig einen besonderen Namen erhielt. Auf diese Weise pflanzte sich der alte Glaube fort, dass die Menschen die Kunst von den Göttern erhalten hätten, während diese selbst schon neuere Richtungen einschlug[1]). Ein längeres Verzeichnis der Beinamen Eas als Gott der verschiedenen Künste liegt in einem Syllabar vor[2]); dass solche Listen praktischem Gebrauche entsprachen, beweist eben Nabubaliddins Inschrift, in welcher dieselben Beinamen vorkommen.

Nin-igi-nangar-gid ist „der Herr, der den Holzkünstlern vorsteht"; Guschkin-banda, „der glänzende Anführer", ist augenscheinlich der Schutzpatron der Gold- und Silberschmiede; Nin-kurra, „der Herr des Gebirges", der Schirmer der Steinhauer, Nin-zadim der der Bildhauerkunst. Die vier Klassen der Werkleute, welche unter diesen Bezeichnungen dargestellt werden, bezeugen die hohe Entwickelung der damaligen babylonischen Kunst und repräsentieren die verschiedenen Berufe, welche sie hervorgebracht hatte.

Trotzdem also diese vier Gestalten nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Gottes sind, werden sie doch auch gelegentlich als selbständige Wesen aufgefasst. Die gleiche Gruppe, nur noch um einen Fünften, Nin-a-gal, vermehrt, kommt mehrmals in einem Zauberritual vor, in dem Ea die Hauptrolle spielt[3]). Um ihn bilden alle fünf gewissermassen einen Künstlerkreis, wie Â, Bunene, Kettu und Mescharu um Schamasch einen Familien- und engeren Hofkreis. Sie stehen in Eas

1) Noch heutzutage schreibt man im Orient feine Erzeugnisse menschlicher Geschicklichkeit verborgenen Geistern zu, die je nachdem gut oder böse sein können.

2) Rawlinson II, Pl. 58, Nr. 5.

3) Siehe Zimmern, Beiträge II, 142 und 144.

Diensten, und aus dieser Vorstellung heraus entwickelte sich dann ganz ungezwungen die Anschauung, dass jeder einzelne von ihnen eine besondere Gottheit eigener Art darstelle. Wir haben also hier ein Gegenstück zu der sonst beliebten Tendenz, untergeordnetere Lokalkulte von einem mächtigen Gotte aufsaugen zu lassen, indem ursprüngliche Bezeichnungen verschiedener Eigenschaften eines Gottes zu eben so vielen selbständigen Gestalten geworden sind, welche sich schliesslich als Diener oder Familienglieder um ihn scharen.

Eine Eigentümlichkeit des babylonischen Götterkreises, die schon während der ersten Periode bemerkbar ist und in der zweiten dann immer deutlicher hervortritt, besteht darin, dass fremde Gottheiten in ihm Aufnahme finden. Bis jetzt können wir allerdings mit Bestimmtheit nur von aus Gebieten östlich Babyloniens eingeführten Göttern, besonders aus Elam reden; doch deuten verschiedene Anzeichen auch auf andere Gegenden hin. Durch neuere Forschungen wissen wir, dass die engen politischen Beziehungen zwischen Elam und Babylon bis weit in das dritte Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung zurückreichen [1]). In jener frühen Periode war Elam Herrschern unterworfen, die ihren Sitz in dem einen oder anderen wichtigen politischen Zentrum des Euphrattales hatten. Dieser Zustand einer gemeinsamen elamitischen und babylonischen Geschichte reicht bis etwa 2280 v. Chr., wo die Elamiten ihre Unabhängigkeit gewannen. Beiläufig sei bemerkt, dass Teile des Gilgameschepos [2]) Sagen der früheren Beziehungen zwischen Elam und Babylon verkörpern. Später zieht dann eine lange Reihe von Herrschern in Babylon ein, die nach der Unterwerfung Elams den dortigen Thron einnehmen. Diese Dynastie, die Kassiten [3]), bleibt im Besitz der Macht von ca. 1782 v. Chr. bis ca 1207 v. Chr. Etwa zwei Jahrhunderte später herrscht ein Elamite [4]) über Babylon, wennschon nur während einer kurzen Zeit. In Anbetracht dieser Tatsachen ist es nicht auffallend, wenn wir in den Inschriften der ersten und zweiten Periode sowohl elamitische wie kassitische Gottheiten erwähnt finden. So kommen z. B. auf dem Obelisk des Manischtusu [5]) die Namen der elamitischen Gottheiten Khum [6]), Aschnan [7]) und Apra [8]) als Bestandteile von Personen-

1) Siehe De Morgan, L'Histoire d'Elam (Revue archéologique, 3ème série XL, 149—170). 2) Siehe Kapitel XXIII.

3) Siehe oben S. 38 und das der Kassitendynastie gewidmete Kapitel bei Rogers, History of Babylonia and Assyria I, 398—424.

4) Nach der sogenannten babylonischen Chronik A (Keilinschriftl. Bibl. II, S. 273). 5) Siehe oben S. 161.

6) A Kol. 4, 3; Kol. 10, 14; D Kol. 10, 1, 9 etc. etc. Dieser Gott Khum ist wohl identisch mit dem unter verschiedenen Formen vorkommenden Gott Khumban, auch Umba, Amba, Khumma etc. Siehe Jensen, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. VI, 58—59, Zimmern, Keilinschriften u. d. A. T. 485 und Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 1. 7) C Kol. 16, 16.

8) D Kol. 4, 4; 5, 3, 4; C Kol. 15, 3; Kol. 18, 6; gleich Jabru. Siehe S. 178.

namen vor; auch der Name Amal [1]), der in ähnlicher Weise gebraucht wird, dürfte sich als der einer elamitischen Gottheit ausweisen. Der höchste Gott der Elamiten, Schuschinak [2]), die Schutzgottheit der Hauptstadt Susa, war den Babyloniern wohl bekannt, die ihn mit ihrem Ninib [3]) identifizierten, und aus den Listen babylonischer (oder assyrischer) Schreiber [4]) erfahren wir noch die Namen verschiedener anderer elamitischen Gottheiten, die ihnen wichtig genug erschienen, um sie gewissen einheimischen Göttern gleichzusetzen.

Obgleich man nun nicht mit Bestimmtheit sagen kann, dass der Kult irgend einer dieser Gottheiten in Babylonien eingeführt worden sei, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass die wichtigeren unter ihnen als dem babylonischen Pantheon [5]) im weiteren Sinne angehörig galten, während der Periode, wo die Herrscher Elams von Babylonien abhängige *patesis* waren. Den Beweis für diese Tatsache liefern die religiösen Texte, in denen elamitische Gottheiten zugleich mit babylonischen angerufen werden. So finden sich in Beschwörungsformeln Jabru [6]), Khumban [7]), Lagamar [8]) und Lakhuratil [9]),

1) C Kol. 13, 24; Kol. 19, 28. Vergl. ferner den Text bei Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 4 Z. 6.

2) Oder En-Schuschinak. Siehe Scheil a. a. O. S. 61; auch Nin-Schuschinak Siehe oben S. 162 Anm. 2.

3) Z. B. Rawlinson II, Pl. 57, 64 c-d; andere Stellen bei Jensen a. a. O. S. 54 und Delitzsch, Kossaer S. 42.

4) Z. B. Rawlinson II, Pl. 54, Nr. 5 Rev.; 57, 46—50c; 60, Nr. 1 Obv. Ein Verzeichnis von 19 elamitischen Gottheiten, darunter Schuschinak, Lagamar (gleich Lagamal, vergl. Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 49) Belala, Napsa etc., findet sich bei Aschurbanapal (Rawlinson V, 6, 30—43). Die Namen sind hier vielfach entstellt, aber durch einen Vergleich mit den neuen von Scheil herausgegebenen anzanitischen Texten ist es möglich, in vielen Fällen die korrekte Form herzustellen. Vergl. zu diesem Verzeichnis Delitzsch, Kossaer S. 42 und Jensen a. a. O. 49 folg.

5) So urteilt auch Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 4.

6) Schurpu-Serie (ed. Zimmern) II, 162—163, wo fünf elamitische Gottheiten, die „in Susa“ ihren Sitz haben, nämlich Schuschinak, Lakhuratil, Jabru, Khumban und Ruschu, aufgefordert werden, den Bann zu lösen. Zum Text siehe Zimmern a. a. O. sowie Nachträge S. 80.

7) Falls, wie wahrscheinlich, Khum — siehe S. 177 Anm. 6 — identisch mit Khumban ist, so hätten wir in dem Vorkommen eines Gottes Khum-ma in Verzeichnissen, und zwar in engem Zusammenhang mit assyrischen Göttern (Rawlinson III, 67, 29a; 68, 17c), einen weiteren Beweis für die Einführung dieses fremdländischen Gottes in das babylonisch-assyrische Pantheon.

8) Schurpu VIII, 6.

9) Schurpu II, 162. Dass die letzte Silbe des Namens *til* zu lesen ist, und nicht etwa *mit* (Zimmern) oder *be* (Jensen, Wiener Zeitschr. VI, 64), hat Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 70 (vergl. auch Textes élamites-anzanites I, S. 19) gezeigt, der auch auf die durch Vertauschung des *l* mit *r* am Anfang und Ende entstandene Nebenform Rukhuratir aufmerksam macht, die in den juristischen Urkunden aus Elam die herrschende ist. In diesen werden beim Schwur gewöhnlich Schala, Schamasch und Rukhuratir genannt, bisweilen tritt dazu noch Schuschinak. Vergl. die Texte bei Scheil, Textes élamites-sémitiques II, S. 169—194. Nach Raw-

sowie Latarak[1]), Ruschu[2]) und Schuschinak[3]) als elamitische Götter aufgezählt; und diesem Kreise werden wahrscheinlich auch Aria[4]) und Laguda[5]) angehören. Diese fremden Götter ruft man zwar vornehmlich aus dem Grunde an, um den Schutz möglichst vieler Gottheiten gegen böse Geister oder Zauberer zu gewinnen. Dass es sich aber nicht nur um ihre blosse Anrufung handelte, beweist der Umstand, dass in einem Texte mit Anweisungen für den Beschwörungspriester das Bild eines dieser fremden Götter, Lataraks[6]), neben denen spezifisch babylonischer Gottheiten erwähnt wird. Dass der babylonische Götterkreis seinerseits in Elam eingeführt wurde, kann nicht befremden, doch ist es als Beweis der innigen Verschmelzung der babylonischen und elamitischen Gottheiten bemerkenswert, dass selbst, nachdem Elam seine Unabhängigkeit erlangt hatte, einheimische Fürsten auf dem Throne zu Susa sassen und ihre Herrschertaten in der eigenen Sprache verewigten, dennoch in Susa[7]) Tempel zu Ehren von Gottheiten wie Nebo und Sin, Adad und Schala, neben denen der elamitischen Götter, wie Naprate[8]), Bilala[9]), Pinigir[10]), Nakhunte, Nazit, Schimut[11]), Khischmidik (oder Ischmidik), Rukhuratir und anderer errichtet wurden.

---

linson II, 57, 43 c-d ist Lakhuratil ebenfalls eine Form Ninibs, also eine Sonnengottheit; nach dem von Scheil angeführten Texte (élamites-anzanites I, S. 95) sogar gleich Schamasch.

1) Schurpu II, 176; VIII, 15 und Maklu VI, 7; ferner Zimmern, Beiträge II, Nr. 50, Kol. II, 7; Nr. 54 Obv. 27. Latarak und ebenso Lagamal als semitische Formen zu erklären, wie Scheil, (Textes élamites-anzanites I, S. 69) tut, geht kaum an.

2) Schurpu II, 163. So nach Zimmern (Nachträge S. 80) zu lesen.

3) Schurpu II, 162.

4) Schurpu VIII, 12, in einer Liste, von über hundert Gottheiten und Sternen, worunter eine Anzahl fremdländischer. Möglicherweise ist Aria — letzte Silbe nicht sicher — identisch mit Er-ia, einer Gottheit, die in einer Urkunde aus der Zeit Nebukadnezars I. stark hervortritt (S. A. Smith, Assyrian Letters IV, Tafel VIII, 2, 11, 13, 18, 25 etc.; vergl. Schrader, Keilinschriftl. Bibl. III, 1. S. 172). Der König erwähnt, dass er Eria aus Elam nach Babylonien gebracht und in der Stadt Khussi angesiedelt habe, wo er alsdann zwei Priestern der Gottheit Ländereien übertragen habe, die als Geschenk für Eria frei von Steuern und Abgaben zu halten seien. Doch muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass es sich nur um die Rückführung einer babylonischen Gottheit handelt, wofür die Verbindung mit Enlil spricht.

5) In dem langen Verzeichnis Schurpu VIII, 20.

6) Zimmern, Beiträge etc. II, Nr. 50, Kol. II, 7; Nr. 54 Obv. 27.

7) Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 1—39.

8) Identisch mit Na-pir-tu bei Aschurbanapal (Rawlinson V, Pl. 6, 43) und nach Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 17 eine nach assyrischem Muster gebildete Singularform. Neben Naprate finden wir auch bei Aschurbanapal eine Gottheit (ib. 42) Napsa.

9) Auch bei Aschurbanapal a. a. O. 41.

10) Wohl identisch mit Pa-ar-ti-ki-ra bei Aschurbanapal a. a. O. 34 und die korrekte Form dafür; nach Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 8 dagegen identisch mit Panintimri (Aschurbanapal a. a. O. 41).

11) Gleich Schumudu (Aschurbanapal a. a. O. 33).

Als dann die Kassiten Elam in Besitz nahmen und von dort nach Babylonien zogen, übernahmen ihre ersten Herrscher natürlicherweise das babylonische Pantheon und versuchten, wie wir gesehen haben[1]), den Gott Enlil von Nippur wieder in seine frühere Stellung als oberste Gottheit einzusetzen, die zum grossen Teile durch Marduk, die Schutzgottheit der Hauptstadt Babylon, usurpiert worden war, doch brachten sie ausserdem noch verschiedene ihrer eigenen Götter mit sich. In den kassitischen Inschriften, die aus der Regierungszeit kassitischer Herrscher stammen, finden wir demgemäss Schukamuna und Schumalia[2]), anscheinend die höchsten kassitischen Gottheiten, neben Marduk, Sin, Schamasch, Gula und Ninib angerufen. Der erstgenannte Gott, der kassitische Kriegsgott[3]), wird von den Babyloniern mit ihrem Gotte Nergal identifiziert, während sie Schumalia als eine Göttin darstellen, welche die Berggipfel bewohnt und über die Höhen[4]) hinwegzieht. Ähnlich wie die elamitischen Götter fanden auch die kassitischen Aufnahme in den Beschwörungsformeln[5]). Aus Listen und Anmerkungen babylonischer Schreiber[6]) erfahren wir die Namen einer ganzen Anzahl von Gottheiten der Kassiten, die von ihnen mit den entsprechenden Göttern ihres eigenen Pantheons identifiziert wurden. So findet sich ausser Schukamuna der Gott Schugab[7]) mit Nergal identifiziert; Schikhu[8]) ist der Marduk der Kassiten, Kharbe ihr Bel, Khala[9]) ihre Gula, während Kamulla Ea entspricht; für Schamasch finden sich zwei entsprechende kassitische Gottheiten, nähmlich Sakh und Schuriasch, und für Adad haben wir ebenfalls zwei Sturmgötter in Ubriasch und Khudkha, während Ninib durch Maruttasch[10]) und Gidar, Ischtar durch Mirizir ersetzt wird. Da die Schreiber ihre Listen jedenfalls aus praktischen Gründen aufgezeichnet

1) Siehe oben S. 138.

2) Belser, Beiträge z. Assyr. II S. 169, Kol. IV, 3; ib. S. 203, Kol. VI, 15. Rawlinson V, 56, Kol. II, 46 (nur Schumalia); Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 90, Kol. IV, 20—21; vgl. ferner Scheil ib. S. 114 (Z. 10), wo Schumalia wohl zu ergänzen ist. Ein Beispiel von Schukamuna in einem kassitischen Eigennamen siehe jetzt bei Scheil, Textes élamites-sémitiques II, S. 166 (Inschrift des Burra-Schukamuna).

3) Siehe z. B. Scheil, Textes I, S. 90. (Kol. IV, 20—22), wo Schukamuna und Schumalia als Götter des Kampfes bezeichnet werden.

4) Nebukadnezar I. (Rawlinson V, 56, Kol. II, 46—47).

5) Z. B. Schurpu II, 139, wo wir die Form Schimalia antreffen.

6) Siehe besonders das Glossar bei Delitzsch, Kossäer S. 25; ferner Rawlinson II, 65, Nr. 2.

7) Für diesen und die folgenden Namen siehe das Verzeichnis bei Delitzsch, Kossäer S. 25 und die darauf folgende Besprechung; auch ib. S. 51—54. Schugab als Bestandteil eines Eigennamens bei Scheil a. a. O. I, S. 91.

8) In dem Königsnamen Meli-schikhu.

9) Khala als Bestandteil in Eigennamen bei Scheil a. a. O. I, S. 112.

10) In dem Königsnamen Nazimaruttasch. Nazi bedeutet im Kossäischen „Schutz“ (Pinches, Proc. Soc. Bibl. Arch. II, 37—41, Kol. I, 19; Kol. IV, 11—12). Ein Gott Nazi kommt in einer aus Susa stammenden Tafel als Bestandteil eines

haben, so ist anzunehmen, dass die in das babylonische Pantheon eingeführten Gottheiten der Kassiten sich nicht auf die beiden erwähnten und bis jetzt in den Kudurru-Inschriften und Beschwörungsformeln gefundenen beschränkt haben, sondern dass wenigstens einige der obengenannten, wenn auch nicht alle, als Mitglieder des weiteren babylonischen Pantheons betrachtet wurden.

Wenn sich aus dem Vorkommen fremder Götternamen in Eigennamen auf die Stellung, welche diesen Göttern möglicherweise im babylonischen Pantheon zukam, Schlüsse ziehen liessen, so könnte man die Liste noch durch eine grössere Anzahl von Namen erweitern, unter denen sich solche von anscheinend arabischem oder selbst von westsemitischem Ursprung fänden[1]). Bei der Benutzung von Eigennamen als Beweismaterial muss man jedoch mit grosser Vorsicht und Zurückhaltung verfahren; denn auf keinem Forschungsgebiete kann man so leicht irre gehen wie hier. Abgesehen davon, dass mit fremden Götternamen zusammengesetzte Eigennamen der Mehrzahl nach Ausländern angehören, so folgt aus ihnen, selbst wenn sie von geborenen Babyloniern geführt werden, doch noch nicht, dass der Kult einer solchen Gottheit nach Babylonien oder Assyrien gedrungen sei, oder dass dieselbe in irgend einer Weise dem babylonischen oder assyrischen Pantheon angehört habe. Nur wenn sie in einem Texte erwähnt wird, kann man einigermassen sicher sein, aber auch dann nicht immer, wenn der betreffende Text nichts weiter als eine von Schreibern verfasste Liste ist. Doch ist es bei dem lebhaften Verkehr zwischen Babylon und westsemitischen Gegenden sowie bei den häufigen Wanderungen, welche ganze Völkerschaften aus Mittel- oder Ost-Arabien in das Euphrattal führten, sehr wahrscheinlich, dass manche von den Gottheiten dieser Gegenden in den babylonischen oder assyrischen Götterkreis gleichzeitig miteingeführt worden sind, obgleich sie vorzugsweise mit einheimischen Gottheiten identifiziert wurden und nur als Manifestationen solcher galten. So haben wir gesehen[2]), dass Adad und vielleicht auch Ramman als Bezeichnungen für den Sturmgott wohl aus dem Westen stammen; ein Gleiches scheint mit Schulman (oder Sulman)

Eigennamens vor (Scheil a. a. O. I, S. 132), den Scheil allerdings mit dem elamitischen Gott Nazit zusammenstellen will (Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 21).

1) Eine bequeme, obwohl nicht vollständige Übersicht bietet Zimmern, Keilinschriften u. d. A. T. II, 465—487. Von besonderem Interesse für die Frage über das Eindringen fremder Gottheiten in das babylonisch-assyrische Pantheon sind die folgenden: Milk, Sedek, Schalem (oder Schulman) und Salm. Zu einer andern Kategorie gehören Ab („Vater"), Akh („Bruder"), Amm („Oheim"), Schumu („Name"), die als Bezeichnungen für Gottheiten von einer bestimmten Zeit an in Babylonien heimisch wurden und vielleicht ebenfalls auf fremdländischen Einfluss — arabischen oder kanaanitischen — zurückgehen. Vergleiche Winckler, Mitteil. der vorderasiatischen Ges. 1901 Nr. 4, S. 18 folg. und Hommels gewiss zu weit gehende Erörterungen in seiner Altisrael. Überlieferung S. 75—107.

2) Siehe oben S. 147 folg.

der Fall zu sein, der augenscheinlich gleichbedeutend mit Ninib ist[1]), dessen Ursprung in kanaanitischen Ansiedelungen gesucht werden und der hinreichend angesehen gewesen sein muss, dass sein Name zur Bildung eines königlichen Namens verwandt werden konnte[2]). In ähnlicher Weise dringen mit der Ausdehnung babylonischen Einflusses babylonische Götternamen sowohl nach Westen wie nach Osten. Sin und Nebo, die sich in den Berggipfeln Sinai und Nebo[3]) wiederfinden, mögen hierfür als Beispiele gelten, und der Hadaddienst von Syrien geht schliesslich, wenn auch in etwas veränderter Form, auf den babylonischen Adadkult zurück. Doch auch hier ist Vorsicht geboten, dass man nicht zu weit geht. Wenn wir in Syrien oder Arabien einem Schamaschkult begegnen, so folgt daraus bei der Übereinstimmung der semitischen Sprachen in der Bezeichnung der Sonne noch nicht, dass er aus Babylonien oder Assyrien eingeführt sein müsse. Auch der Baalkult Phöniziens und Kanaans hat mit dem Bel von Babylonien nur den Namen gemein.

Es bleibt also in der Frage, bis zu welchem Grade fremde Gottheiten in das babylonische Pantheon eingeführt worden sind oder babylonische Götter bei andern Völkern Eingang gefunden haben, noch vieles dunkel, und wir müssen uns vorläufig mit den hier gegebenen allgemeinen Andeutungen begnügen. Es empfiehlt sich aber, am Schluss dieser Darstellung der babylonischen Götterwelt während der bis jetzt besprochenen beiden Perioden eine Zusammenfassung des Pantheons der zweiten zu versuchen, ähnlich wie dies bei der ersten geschehen ist.

Für die Regierungszeit des Hammurabi selbst haben wir jetzt ein ganz vorzügliches Denkmal, das vermutlich ursprünglich aus Sippar stammt und von einem elamitischen Herrscher nach Susa verschleppt worden ist, wo man es jüngst ausgegraben hat[4]). Unter einem Bilde, das den König vor dem Bildnis des Gottes Schamasch, des Richters des Himmels und der Erde, darstellt, befindet sich eine ungemein lange Inschrift, die nichts geringeres als eine Zusammenstellung der zur Zeit des Hammurabi gültigen Gesetze enthält. Die Inschrift beginnt und schliesst mit einer Aufzeichnung des Götterkreises; doch ist die Aufzählung am Anfange ausführlicher als am Schluss. Der König nimmt gelegentlich einer Zusammenfassung seiner Taten besonders auf seine Beziehungen zu

1) So gewiss richtig Zimmern a. a. O. 474; Winckler sucht dagegen in Schulman eine Nebogestalt, während Tiele (Babyl.-assyr. Geschichte S. 519) an Ea denkt.

2) Schulman-ascharidu (Schalmaneser), wie vier assyrische Könige heissen.

3) Siehe oben S. 74 und 123 Anm. 3.

4) Herausgegeben von Scheil, Délégation en Perse, Mém. Tome IV, Textes élam.-sémit., 2ème série S. 13—162 (Paris 1902). Vergl. Winckler, Die Gesetze Hammurabis (Berlin 1902), Johns, The Oldest Code of Laws in the World (Edinburgh 1903) sowie Johns im American Journal of Semitic Languages XIX, S. 96—107 und 171—174 und Pinches, Proc. Soc. Biblical Archeology XXIV, 301—308.

den Göttern der Hauptzentren in ganz Babylonien Bezug. Anstatt mit der Dreiheit beginnt Hammurabi wie in andern Inschriften[1]) mit der Zweiheit: Anu[2]), dem König der Anunnaki[3]), und Bel, dem Herrn des Himmels und der Erde, die dem Marduk, dem Herrschersohne Eas, die Leitung der Menschheit anvertraut und ihn unter den Igigi[4]) gross gemacht haben. Der König erwähnt sodann seine Beziehungen zu den Kultstätten Bels, Eas, Marduks, Sins und Schamaschs, sowohl zu Sippar wie zu Larsa. Er gedenkt weiter dessen, was er für den Kult der Nanâ von Erech und der Hauptgöttin von Isin getan hat, und fährt in gleicher Weise mit Za-mal-mal, Nergal, Tutu[5]), Nebo, Ninib, Mama[6]), Nin-tu[7]), Nin-girsu, Anunit, Adad, Ea und dessen Gemahlin Dam-gal-nunna[8]), Dagan, Innanna (oder Ischtar) und Nin-azu fort, um diese lange Reihe endlich mit einer Anspielung auf den Schutzgott der Stadt Aschur und auf die Ischtar von Niniveh[9]) zu beschliessen; denn auch für diese zwei Gottheiten hat er Sorge getragen. Am Schluss der Inschrift[10]) werden wir direkter in das Pantheon eingeführt, indem der König die Götter nennt, denen er besonders nahe steht, nämlich Bel, Za-mal-mal (oder Ninib), Ischtar, Ea und Schamasch, um sich dann des Längeren über Marduks und seiner Gemahlin Sarpanitum Wohlwollen zu verbreiten. Sodann beschwört er den Fluch sämtlicher ihm wohlgeneigten Götter auf denjenigen herab, der das Denkmal zerstören oder seine Satzungen verwerfen werde. Hier haben wir die formelle Dreiheit Anu, Bel und Ea zusammen mit Nin-lil oder Belit, die dem Bel beigesellt wird. Es folgen sodann Schamasch, Sin, Adad, Za-mal-mal, der älteste Sohn Bels, Ischtar, Nergal, Nin-tu, Nin-karrak, die Tochter Anus, und schliesslich die Anunnaki in ihrer Gesamtheit sowie noch einmal Bel. Da in diesem Verzeichnis Za-mal-mal und Nin-girsu gleich Ninib sind, während Ma-ma, Nin-karrak und wohl auch Nin-tu Formen der Gula sind, so

---

1) Siehe oben S. 139.

2) Bezeichnet als *ilu siru* „erhabener Gott". Vergl. ferner Obv. Kol. I, 45, wo Anu ähnlich bloss als Gott, als *ilu* „Gott", erscheint, sowie Rev. Kol. XXVI, 45 als „grösserer Gott, Vater der Götter". Die volle Schreibung A-num oder A-nu fehlt in dieser Inschrift. Auch sonst wird Anu einfach als *ilu* angedeutet, z. B. Rawlinson IV² 38, Kol. III, 26.

3) Die irdischen Götterscharen. Siehe S. 197.

4) Die himmlischen Götterscharen. Siehe S. 197.

5) Gleich Marduk. Siehe z. B. Rawlinson V, 44, Kol. II. 21.

6) Gleich Gula. Siehe oben S. 100.

7) Göttin von Kisch, also ebenfalls eine Form der Gula, da Za-mal-mal, der Hauptgott von Kisch, gleich Ninib ist.

8) Gleich Damkina. Siehe oben S. 63.

9) Unter der Form RI (Innanna). Wir haben hier also die älteste Erwähnung der Ischtar von Niniveh; und da der Schutzgott *(lamassu)* von Aschur (geschrieben A-usar) gewiss kein anderer als der später als Aschur bekannte Gott ist — siehe Kapitel XII — zugleich die älteste Erwähnung des Hauptgottes von Assyrien.

10) Rev. Kol. XXIV—XXVIII.

können wir aus einem Vergleich der beiden Listen die Hauptgötter des Pantheons in vier Gruppen einteilen:

1. Die Dreiheit Anu, Bel und Ea mit ihren Gemahlinnen Anunit, Belit und Dam-gal-nunna[1]), sodann 2. eine aus Sin, Schamasch mit seiner Gemahlin Â, Adad und Ischtar bestehende Gruppe, 3. Ninib, Gula und Nergal und schliesslich 4. Marduk mit Sarpanitum und Nebo, die eine Klasse für sich bilden.

Dem Marduk und seiner Gemahlin Sarpanitum ist, wie bereits erwähnt ward, ein besonderer Abschnitt gewidmet, in dem die ganz besondere Stellung dieses Gottes klar auseinandergesetzt wird; es ist aber bezeichnend, dass Marduk noch keinen Platz in der konventionellen Aufzeichnung der Götter erhalten hat. Auf den Nebokult in Borsippa deutet der König nur zu Anfang seiner Inschrift leicht hin. Zu diesen vier Gruppen kommen nun in zweiter Instanz noch Gottheiten hinzu, die als verschiedene Erscheinungsformen der Ischtar zu betrachten sind, nämlich die Hauptgöttinnen von Erech und Isin, ferner mit Ninib und Gula identische Götter, nämlich Nin-girsu, Za-mal-mal und wohl auch Nin-azu[2]) einerseits und Ma-ma, Nin-tu und Nin-karrak anderseits, sowie endlich Tu-tu, eine Form Marduks, dessen Ursprung jedoch noch nicht klar ist. Man erkennt also einmal das Bestreben des Königs, als Vereiniger der verschiedenen Teile von Babylonien alle wichtigen Kultzentren in seinen Bereich zu ziehen, ja selbst auf Assyrien seinen Einfluss auszudehnen, während anderseits die Anzahl der eigentlichen Hauptgötter auf etwa vierzehn beschränkt bleibt, wenn wir von den nicht besonders hervortretenden Gemahlinnen der Dreiheit absehen.

Für die spätere Zeit der zweiten Periode babylonischer Geschichte bieten die Listen der am Schlusse der Kudurru-Inschriften[3]) oder Grenzsteinurkunden angerufenen Götter und Göttinnen den geeigneten Ausgangspunkt. Eine genügende Anzahl solcher Inschriften[4]) dieser Periode liegt jetzt vor, um uns einen Begriff von den Gottheiten zu geben, die in dem von den Priestern entwickelten Religionssystem Babylons die höchste Stelle einnahmen. Die Anzahl der Gottheiten, welche ihren Fluch auf die Häupter derjenigen schleudern sollten, die versuchen würden, die in der Inschrift angeführten Rechte und Privilegien zu schmälern oder das Monument selbst zu beschädigen, beläuft sich je nachdem auf zwölf bis neunzehn.

Die Liste beginnt in der Regel mit Anu, Bel und Ea, die als „grosse Götter“ bezeichnet werden[5]). In Bezug auf die anderen

1) Oder Damkina. Siehe S. 63.

2) Siehe oben S. 98. Obwohl Rawlinson IV², 15, Rev. Kol. I, 35 und anderweitig als Gemahl der Eresch-kigal (oder Allatu) bezeichnet, ist er doch nicht mit Nergal identisch, sondern wie Jensen (Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 525) gezeigt hat, ein Gegenstück zu diesem. 3) Siehe oben S. 159 folg. 4) Etwa dreissig.

5) So bei Nebukadnezar I. (Rawlinson V, 56, Kol. II, 37).

Götter scheint man keine bestimmte Reihenfolge befolgt zu haben. So findet sich in einer Kudurru-Inschrift aus der Zeit des Nazimaruttasch [1]) (circa 1340 v. Chr.), wo, nebenbei gesagt, Marduk den Anfang macht, dem die Dreiheit folgt, die Gruppe Dun-pauddu, d. i. Ninib, Ischkhara mit Aruru; darauf folgt eine zweite Gruppe, Sin, Schamasch, Ischtar und Adad, und dieser wiederum eine dritte, Girru und Nusku, worauf noch die zwei spezifisch kassitischen Gottheiten Schukamuna und Schumalia erwähnt werden, während Sir, Kadi, Nergal[2]) und Nebo den Schluss der gesamten Liste von neunzehn Namen bilden. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, dass Kadi ein vernichtender, Verderben bringender Gott war [3]). In einer anderen, einhundert Jahre späteren Inschrift Melischikhus[4]) (ca. 1238—1224 v. Chr.) findet sich Nin-kharsag zusammen mit der Dreiheit, dann folgen der Reihe nach: Marduk, Sin, Ninib nebst seiner Gemahlin Gula, und den Schluss macht nochmals Enlil oder Bel. Es ist klar, dass um diese Zeit die Dreiheit schon zu einer rein konventionellen Formel geworden war, deren zweites Mitglied, Bel, nicht mehr direkt oder wenigstens nicht mehr ausschliesslich mit der Hauptgottheit von Nippur identifiziert wurde.

In einer dritten Kudurru-Inschrift[5]) aus derselben Periode wie die letztgenannte findet sich dagegen die folgende Ordnung: Auf die Dreiheit folgt die Gruppe Sin, Schamasch und Adad, darauf Marduk, Nin-girsu und dessen Gemahlin Bau; merkwürdigerweise werden dann Schamasch und Adad nochmals erwähnt als die „göttlichen Richter", worauf folgen Pap-nigin-garra (eine Form des Ninib), Ib[6]) und seine Gemahlin Belit-ekalli, d. i. „die Herrin des Palastes" — eine Bezeichnung Gulas[7]) — die zwei kassitischen Gottheiten Schukamuna und Schumalia, mit Innanna oder Ischtar zum Beschluss. Selbst in Inschriften aus der Zeit desselben Herrschers findet sich keine stehende Reihenfolge, wie aus einer anderen Kudurru[8]), die den Namen Melischikhus enthält, ersichtlich ist, wo die Reihenfolge diese ist: Anu, Bel, Ea, Schamasch, Marduk, Nebo, Anunit, Ninib, Ninkarrak (oder Gula), Adad, Nergal, Schukamuna und

---

1) Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 89—91 (Kol. III, 30—IV, 34).

2) Hier als Schid-lam-ta-uddu. Siehe oben S. 64.

3) Scheil a. a. O. IV, 24. Siehe oben S. 93.

4) Scheil a. a. O. I, S. 108—109 (Kol. VI, 16—VII, 51). In einer anderen nach Elam verschleppten Kudurru-Inschrift aus der Regierung Melischikhus ist, soweit der Text erhalten ist, die Reihenfolge: Marduk, Sin, Ninib, Gula (Scheil., Textes II, 163—164), also genau ebenso. In einer ebenfalls der kassitischen Periode angehörigen Kudurru-Inschrift (bei Scheil ib. I, 113—114) finden wir die Reihenfolge Ninib, Marduk, Schamasch, Sin, Adad, Schukamuna (Schumalia), Gula. Leider ist die Inschrift schlecht erhalten. Vor Ninib wurden wohl noch Anu, Bel, Ea, und, wie es scheint, auch Nin-Makh (oder Nin-kharsag) angerufen.

5) Belser, Beiträge z. Assyr. II, 201—202, Kol. V, 48—VI, 220.

6) Ib, anstatt Ninib. Siehe oben S. 162 Anm. 2. 7) Siehe oben S. 157.

8) Belser a. a. O. S. 167—168, Kol. III, 9—IV, 4.

Schumalia — im ganzen dreizehn. In einer Kudurru-Inschrift aus der Regierungszeit von Melischikhus Nachfolger Mardukbaliddin I.[1]) (circa 1223—1211 v. Chr.) endlich, sind nur sieben Gottheiten namentlich genannt: Die Dreiheit, Ninib, Gula, Schamasch und Marduk. In der nachkassitischen Periode zeigt sich dann die Tendenz, die Zahl der angegebenen Götter zu beschränken, sowie ferner etwas mehr System in die Reihenfolge zu bringen. So findet sich in einer Inschrift Nebukadnezars I.[2]) (circa 1130 v. Chr.) fast genau dieselbe Liste wie in einer der letztgenannten, sogar mit derselben Reihenfolge: Die Dreiheit, hier als „die grossen Götter" bezeichnet; darauf folgen Ninib und Gula, doch statt Schamaschs und Marduks lesen wir Adad. Diese sechs Gottheiten bilden das Pantheon der ersten Klasse, welcher der König, um die Anrufung dringlicher zu machen, noch zwei lokale Gruppen folgen lässt, nämlich: Adad, Nergal und Nanâ als die Götter des Distriktes Namar[3]) sowie Sir, Schubu, Sin und die Belit von Akkad als die Götter von Bit Khabban, so dass die Gesamtzahl wieder dreizehn beträgt. Aus der Art der Einführung der letzten sieben ist jedoch ersichtlich, dass wir das Pantheon in zwei Klassen teilen dürfen, nämlich in die Götter erster Ordnung und die, welche man nur hinzufügte, um die Wirkung der Verwünschungen gegen die etwaigen Schädiger zu verstärken, wie die Herrscher es bekanntlich liebten, ihre historischen Inschriften mit einer langen Reihe von Gottheiten einzuleiten, um dadurch ihrer eigenen Würde mehr Gewicht zu verleihen[4]).

In zwei Inschriften aus der Regierungszeit des Marduknadinakhe (circa 1107—1096 v. Chr.) lassen sich ebenfalls zwei Serien unterscheiden: Die Götter, deren Namensaufzählung eine wirkliche Bedeutung hatte und die, welche nur des Effekts halber hinzugefügt wurden. In einer dieser Inschriften[5]) haben wir die Dreiheit, gefolgt von Marduk und Nebo, darauf die Gruppe Adad, Sin, Schamasch und Ischtar, gefolgt von einer zweiten Gruppe, Gula, Ninib und Nergal. Diese zwölf bilden die Götter erster Ordnung, während die dann noch hinzukommenden, Za-mal-mal, eine Form des Ninib, und Papsukal, der Götterbote, nur die Liste vergrössern sollen. Aus demselben Grunde wird auch Ischkhara erwähnt, die um diese Zeit kaum noch von Ischtar unterschieden ward. In der zweiten

1) Rawlinson IV², 38 Kol. III, 26—43. Anu wird einfach als *ilu* bezeichnet, siehe S. 183 Anm. 1.

2) Rawlinson V, 56, Kol. II, 37—50.

3) Siehe oben S. 149 und Delitzsch, Kossäer S. 30—37.

4) Siehe oben S. 101.

5) Rawlinson III, 43, Kol. III, 26—IV, 29. Es folgt dann noch eine Anrufung an „den grossen Gott", worunter wohl der Bel von Nippur zu verstehen ist — ganz irrig ist Hommels Auffassung, Aufsätze S. 253. Beachte auch den Bestandteil An-Gal in dem Namen des elamitischen Königs Untasch-(An)-Gal, wo unter Gal, der in den anzanitischen Inschriften sehr oft genannnt wird, ebenfalls der Gott Bel gemeint ist (Scheil, Textes élamites-anzanites I, S. 3—4).

Inschrift des Marduknadinakhe[1]) finden wir die Dreiheit in enger Verbindung mit Nin-makh (wiederum abwechselnd mit Ninkharsag) und darauf Sin, Schamasch, Ischtar, Marduk, Ninib, Gula, Adad, Nebo — also nur die Götter erster Ordnung.

Dasselbe ist in einer ungefähr gleichzeitigen oder doch wenig jüngeren[2]) Kudurru-Inschrift der Fall, welche die Reihenfolge nur wenig verändert: Auf die Dreiheit mit Nin-makh folgen wieder Marduk, Schamasch, Sin, Ischtar, Ninib, Gula, Adad und Nebo. In dieser Liste sind Marduk und Schamasch in eine höhere Stellung vorgerückt, sonst ist die Reihenfolge unverändert. Bei dem ersten Könige einer einheimischen Dynastie, Nebokinabli[3]) (circa 1026—991 v. Chr.), finden wir ebenfalls eine Serie von Gottheiten erster Ordnung: Anu, Bel, Ea, Marduk und seine Gemahlin Sarpanitum, Nebo, Sin, Schamasch, Nergal, Za-mal-mal und Adad, sowie Ninib und Gula, die nach Adad hinzugefügt sind. Der Name einer dreizehnten Gottheit ist leider ausgebrochen[4]). Eine Kudurru-Inschrift aus der Regierungszeit des Marduk-akhe-irba[5]), wahrscheinlich eines Nachfolgers des Marduknadinakhe, erwähnt nur die Dreiheit, Marduk und seine Gemahlin Sarpanitum, Ninib und seine Gemahlin Gula, sowie an achter Stelle Sin. In verschiedenen Kudurru-Inschriften des zehnten und neunten Jahrhunderts fehlt die ausführliche Anrufung der Götter gänzlich[6]), während auf solchen einer noch späteren Periode die Zahl der angerufenen Götter sehr beschränkt ist; so finden wir z. B. in einer Inschrift aus dem ersten Regierungsjahre des assyrischen Königs Sargon[7]) (721 v. Chr.) nur die Dreiheit nebst Sin, während eine andere, nur wenige Jahre jüngere[8]) ausser dieser bloss Marduk und dessen Gemahlin Erua[9]) nennt.

---

1) Rawlinson III, 41, II, 13—IV, 20.

2) Rawlinson I, 70, Kol. III, 9—IV, 20.

3) Belser a. a. O. S. 173, Kol. I, 37—II, 31. 4) Wohl Nin-lil. Die Inschrift ist vielfach beschädigt, aber die Ergänzungen Marduk, Sin und Adad ergeben sich durch Vergleichung mit Parallelstellen in anderen Kudurru-Inschriften als sicher.

5) Hilprecht, Old Babyl. Inscr. I, 2, Pl. 67, Kol. II, 18—III, 8.

6) Z. B. Peiser, Keilschriftl. Aktenstücke Nr. 1 und Peiser, Keilinschriftl. Bibl. IV S. 92—94. Eine Urkunde aus dem 8. Jahr des Nebo-schum-ischkun (ca. 900 v. Chr.) erwähnt nur Nanâ und Nebo (?). Siehe Scheil, Recueil de travaux XX, S. 208, Kol. IV (Zeile 16); auch im Text mehrmals Nanâ (als Gemahlin Nebos, Schwester Schamaschs, Geliebte Asaris od. Marduks, Erstgeborene Eas) u. Nebo (?).

7) Peiser, Keilschriftl. Aktenstücke S. 16, Kol. V, 7—9, der aber irrtümlich Ischtar (lies nannar „Leuchte") hinzufügt. Erwähnt sei auch, dass in einer kaufmännischen Urkunde (Peiser ib. Nr. II, 30—34) aus dem 2. Jahre des Nabonnedos (554 v. Chr.) die folgenden Götter angerufen werden: Anu, Bel, Ea, Nebo, Ninib und Gula (als Belit-ekalli) — also nur die Dreiheit nebst Ninib und Gula als spezielle Gottheiten der Grenzrechte sowie Nebo, der hier als „Schriftgott" fungiert und aus diesem Grunde hinzugefügt ist.

8) Delitzsch, Beiträge z. Assyr. II, S. 265, Kol. V, 36—39.

9) Siehe oben S. 116.

Wenn wir alle diese Angaben zusammennehmen, sind wir wohl berechtigt, während der zweiten Periode der babylonischen Geschichte drei Unterabschnittte zu unterscheiden. Im ersten sind die wegen ihres hohen Ansehens bei Priestern und Bevölkerung angerufenen Gottheiten die folgenden: Marduk, Sin, Schamasch, Ischtar, Ninib, Gula, Adad und Nergal. Der Neigung, diese Anzahl zu verkleinern, wirkt das wachsende Ansehen des Nebo-Kultes entgegen, das zu dessen Aufnahme in die Gruppe der grossen Götter führt, während die Beliebtheit Marduks die Aufnahme von dessen Gemahlin Sarpanitum nach sich zieht. Nergal verschwindet dann im zweiten Abschnitt aus dem Kreise, während Nebo und Sarpanitum in ihn eintreten; im dritten Abschnitt verschwinden Ninib und Gula ebenfalls. Die Beharrlichkeit, mit der dieses letztgenannte Götterpaar bis in den Ausgang der zweiten Periode in den Kudurru-Inschriften erscheint, ist wohl nicht so sehr dem hohen Ansehen ihres Kultes zuzuschreiben, obwohl sie stets den grösseren Göttern beigezählt werden müssen, als vielmehr dem Umstande, dass beide, besonders Ninib, als Schutzgötter der Äcker und ihrer Grenzen galten. Ihre Anrufung ist daher besonders wirksam auf Landurkunden und ähnlichen Dokumenten[1]). Die Rolle des Adad wird grösstenteils auf Marduk übertragen, während Nergals Aufnahme unter die grossen Götter über die Lebendigen wohl durch Verbindung mit dem Götterkreis der Unterwelt, dessen Haupt er ist, veranlasst worden ist. Eine scharfe Abgrenzung zwischen den einzelnen Gruppen gibt es natürlicherweise innerhalb der zweiten Periode nicht, jedoch weist ein Vergleich wie der obige auf gewisse allgemeine Tendenzen in der weiteren Entwickelung des Pantheons hin.

Während man also bei der Aufzählung der Götter keine bestimmte Reihenfolge innehielt — indem man bald die grössere bald die kleinere Anzahl wählte — macht sich doch eine, wenn auch nicht scharf definierbare Hinneigung zur Anerkennung bestimmter Gruppen bemerkbar, z. B. der Gruppen Sin-Schamasch-Ischtar, oder Sin-Schamasch-Adad, oder Sin-Schamasch-Ischtar und Adad; die Rangordnung innerhalb der Gruppen selbst wechselt stets. Eine andere besteht aus Ninib und Gula, denen oft Nergal als drittes Mitglied beigesellt wird.

In der Aufzählung der Götter, die nur zur Verstärkung der Wirkung der Anrufungen dienen, ist ebensowenig ein System erkennbar, wie in ihrer Aufeinanderfolge. Während der kassitischen Periode sind die beiden kassitischen Hauptgottheiten Schukamuna und Schumalia natürlich mit einbegriffen. Ausser der Anführung lokaler Gottheiten eines Distriktes, auf die sich der Inhalt der Inschrift beziehen mag, ist aber kein Grund ersichtlich, weshalb in einer Inschrift Nin-girsu und Bau, in einer anderen Ischkhara und Aruru, oder in einer dritten Kadi und Za-mal-mal ge-

1) Siehe oben S. 154 und 156.

nannt werden. Die Dreiheit behauptet stets den ersten Platz, doch wird ihr gelegentlich als viertes Mitglied eine Göttin beigesellt, welche das allgemeine Prinzip der Fruchtbarkeit vertritt. Eine besondere Stelle nimmt stets die Schlangengottheit Sir ein, und zwar in Folge der Wichtigkeit, welche das Schlangensymbol auf Grundakten erlangt hatte. Auf fast allen bildlichen Darstellungen, welche die Kudurru-Inschriften begleiten, erscheint die Schlange als der auffälligste Gegenstand, indem sie sich über den ganzen Stein hinschlängelt oder sonst die Aufmerksamkeit auf sich zieht[1]), ganz abgesehen davon, dass sich in der Inschrift selbst die Schlangengottheit unter den angerufenen Gottheiten befindet.

Im Gegensatz zu der wechselnden Reihenfolge der Gottheiten sowohl im ersten wie im zweiten Abschnitt steht die Übereinstimmung der ihnen zugeschriebenen Attribute, was dafür spricht, wie bestimmt sich die Auffassung der verschiedenen Götter schon in der zweiten Periode ausgebildet hatte. In diesen Attributen kommt nicht nur die einer Gottheit zugeschriebene Wirksamkeit zum Ausdruck, sondern auch die besondere Art von Schutz oder Hülfe, welche sie gewährt, sowie die bestimmte Art von Übel, das sie bewirkt. Marduk wird angefleht, den Beleidiger mit Wassersucht[2]) zu strafen, Sin mit Aussatz[3]); Gula soll dem Schuldigen Gift in seinen Körper träufeln[4]), Schamasch ihn mit Blindheit schlagen[5]) oder als höchster Richter ihm Gerechtigkeit versagen[6]), Adad soll seine Äcker verwüsten und Hungersnot schicken[7]), Nergal seine Waffen zerbrechen[8]), während man Ninib als Schützer der Ackergrenzen meistens anfleht, die Ernte zu verderben[9]), Grenzen zu zerstören[10]) und die Kinder des Schuldigen zu verderben[11]) — seinen eigenen Samen sowohl wie

1) Siehe die Abbildungen bei Rawlinson V, 57; Rawlinson III, 45; de Morgan, Délégation en Perse I, Pl. XV, XVI etc. etc.

2) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. III, 31—32, Pl. 41, Kol. II, 25—26; Rawlinson I, 70, Kol. III, 13—14; Delitzsch, Beiträge z. Assyr. II, S. 265 Kol. V, 40—44 (Marduk und Erua).

3) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 7—9; Pl. 41, Kol. II, 16—18; Rawlinson I, 70, Kol. III, 18—21; Belser, Beiträge II, S. 173, Kol. I, 46—48 (Sin zu ergänzen).

4) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 15—18; Pl. 41, Kol. II, 29—31; Rawlinson I, 70, Kol. IV, 5—8; Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 110, Kol. VII, 14—25; Belser a. a. O. 175, Kol. II, 20—25.

5) Z. B. Rawlinson III, 41, Kol. II, 19—20.

6) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 10—11; Rawlinson I, 70, Kol. III, 15—17; Belser, Beiträge II, S. 173, Kol. II, 1—3.

7) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 3—6; Pl. 41, Kol. II, 32—33; Rawlinson I, 70, Kol. IV, 9—15.

8) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 21—22; Belser, Beiträge z. Assyr. II, S. 173, Kol. II, 3—5.

9) Z. B. Scheil, ib. I, S. 109, Kol. VII, 5—13.

10) Z. B. Rawlinson III, 41, Kol. II, 27—28; Rawlinson I, 70, Kol. IV, 1—4.

11) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 19—20; Belser a. a. O. 175, Kol. II, 14—19 (Grenze und Nachkommen).

den seiner Felder. Eine ganz vollkommene Übereinstimmung in der Verteilung der Attribute erstrebte man allerdings nicht. Während z. B. Nebo in seiner Eigenschaft als Gott des Ackerbaues gewöhnlich angerufen wird, Hunger und Elend [1]) zu verbreiten, nimmt er doch einmal auch die Stelle ein, die Ninib gebührt, indem man ihn bittet, die Grenzlinien der Äcker des Schuldigen zu zerstören [2]), während Ninib ersucht wird, diesem das Recht zu versagen, dass ihm nach seinem Tode von Jemandem Trankopfer dargebracht werden können. Da diese Funktion dem Sohne oblag, so ist der Fluch gleichbedeutend mit dem Wunsche, dass sein Name ausgerottet werde.

Wieder in einem anderen Falle wird Sin [3]) angefleht, sowohl mit Wassersucht wie mit Aussatz zu schlagen, obgleich bekanntlich sonst Marduk die Bestrafung durch Wassersucht zufiel. Auch ist zu bemerken, dass bei einigen Gottheiten — wie bei z. B. Ischtar [4]) — die Verwünschungen ganz allgemein gehalten sind, nämlich mit Schrecken zu schlagen, auf böse Pfade zu lenken, feindlich zu sein und dergleichen mehr. Das ist vor Allem bei der Dreiheit der Fall, da die höchsten Götter Macht besitzen, ganz nach Gefallen Strafen und Heimsuchungen zu verhängen [5]). Im Allgemeinen haben sich jedoch die den einzelnen Göttern zugeschriebenen Funktionen und Eigenschaften in dieser zweiten Periode noch in weit höherem Grade ausgebildet und abgesondert, als zu erwarten war.

Weniger bestimmt sind die Beinamen der auf den Grenzsteinen angerufenen Gottheiten. Während Schamasch gewöhnlich als Richter des Himmels und der Erde, Sin als Licht des Himmels, Nebo als hoher Götterbote, Ninib als Herr der Grenzen und Adad als der Herrscher über Himmel und Erde bezeichnet werden, wird der Letztere auch mit Schamasch zusammengestellt, und beide die göttlichen Richter [6]) genannt, wogegen die Beinamen Marduks und Ischtars beständig wechseln, was bis zu einem gewissen Grade auch bei Gula der Fall ist. Im Ganzen aber deuten die Beinamen auf eine wachsende Bestimmtheit in der Auffassung hin, die man sich von den Göttern bildete — eine Erscheinung, die mit einer zunehmenden Verringerung der Anzahl der Gottheiten erster Ordnung, welche das wirkliche, aktive Pantheon ausmachen, Hand in Hand geht, im Gegensatz zu solchen Göttern, die nur einen

1) Z. B. Rawlinson III, 41, Kol. II, 34—35; Rawlinson I, 70, Kol. IV, 16—20; Belser a. a. O. S. 173, Kol I, 43—45.

2) Z. B. Rawlinson III, 43, Kol. IV, 1—2.

3) Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 109, Kol. VI, 41—VII, 4. Marduk wird nur ersucht, im allgemeinen den Frevler zu strafen, ib. Kol. VI, 29—40.

4) So Rawlinson III, 43, Kol. IV, 12—14; Pl. 41, Kol. II, 21—24 (besonders starker Fluch an dieser Stelle); Rawlinson I, 70, Kol. III, 22—24.

5) Siehe z. B. die Zusammenstellung auf dem Kudurru aus der Zeit des Mardukbaliddin II. (721—709 v. Chr.), veröffentlicht von Delitzsch, Beiträge z. Assyr. II, S. 265, Kol. V, 36—39.

6) Belser a. a. O. S. 203, Kol. VI, 9.

mehr oder weniger hohen theoretischen Wert besitzen oder die Überbleibsel lokaler Kulte sind und nur der grösseren Zahl wegen oder aus anderen besonderen Gründen genannt werden, die im Zusammenhang mit den näheren Umständen der betreffenden Inschriften stehen.

Zum Schlusse noch Einiges über die Symbole und Wahrzeichen, welche sich in fast allen Fällen auf den hier erwähnten Grenzsteinen finden[1]). Dass diese Embleme in irgend welcher Beziehung zu den angerufenen Göttern stehen mussten, war anzunehmen und aus den fast regelmässig wiederkehrenden Darstellungen des Mondes, der Sonne, des grossen Sternes und der Schlange, welche Sin, Schamasch, Ischtar und Sir versinnbildlichen, ersichtlich; auch die auffällige Übereinstimmung mit anderen Symbolen legte eine solche Vermutung nahe. Abgesehen von Darstellungen auf Siegelzylindern und verschiedenen Monumenten babylonischer und assyrischer Kunst[2]) liefert jetzt eine in Susa gefundene Kudurru, auf der die Namen der Götter mit deren Emblemen zusammengestellt sind, einen überzeugenden Beweis für die Beziehungen zwischen den Symbolen und den Göttern[3]). Leider sind in einigen Fällen die Worte verwischt oder unleserlich, doch sind wir im stande, die meisten Embleme zu identifizieren. Danach bedeutet die selten fehlende Lampe den Feuergott Nusku, die von einem Dreieck überragte Säule Marduk — das Emblem soll wahrscheinlich eine Waffe des Gottes darstellen. Ea versinnbildlicht eine von einem Widderkopf gekrönte Säule, die auf einem viereckigen Schreine steht, unter welchem das fischschwänzige Einhorn zu sehen ist. Die Göttin Gula wird durch eine grosse, auf einem Throne sitzende Figur mit aufgehobenen Händen dargestellt, während Za-mal-mal und Schukamuna Embleme verkörpern, die wie Waffen aussehen. Eine Säule mit einem Löwenkopf ist wahrscheinlich Nebo, während Schamasch, Sin, Ischtar und Sir unter ihren bekannten Symbolen erscheinen. Von fünfzehn Emblemen sind jetzt nur vier noch nicht identifiziert, nämlich ein Skorpion, ein Vogel[4]), ein sitzendes Ungeheuer mit einem Schrein auf dem Rücken und eine mit Tierköpfen gekrönte Säule — wahrscheinlich auch eine Waffe. Man kann annehmen, dass die zwei ersteren für Adad und Kadi[5]) stehen, während die beiden letzteren Schumalia und Nergal bedeuten mögen. Der zu diesem Monument gehörige Text ist leider abgebrochen, in ihm hätten wir sonst vielleicht Auf-

1) Ausführliche Beschreibung bei Hommel, Aufsätze 244—260 und 434—445.

2) Besonders die Darstellung auf dem Esarhaddonstein (von Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli, S. 18—23).

3) De Morgan, Délégation en Perse I, S. 167—170. Siehe auch die Bemerkungen bei Scheil, Recueil de travaux XXIII, 95—98 und die sehr wertvolle Besprechung der Embleme von W. Hayes Ward in seinem Aufsatz „The Asherah", Amer. Journal of Sem. Lang. XIX, S. 33—44.

4) Nach Hommel a. a. O. S. 438 vielleicht Bau.

5) So schlägt, allerdings unter Bedenken, Scheil (Recueil de travaux XXIII, 97) vor.

schluss über die vier unidentifizierten Symbole gefunden. Allerdings hat man die Symbole selbst erst im Laufe der Zeit in rein konventioneller Weise ohne Beziehung auf die angerufenen Gottheiten hinzugefügt, bei dem vorliegenden Monumente, wo der Künstler in so sorgfältiger Weise die Embleme identifiziert, ist es jedoch wohl möglich und sogar wahrscheinlich, dass eine Übereinstimmung zwischen ihnen und den in der Inschrift angerufenen Göttern bestanden hat.

Man hat Versuche gemacht, diese Embleme mit den Zeichen des Tierkreises zu identifizieren. Besonders Hommel[1]) hat diese These mit anerkennenswertem Scharfsinn zu beweisen gesucht, doch ist manches, was er anführt, belanglos, anderes zu weit hergeholt. Abgesehen von den ganz einfachen Natursymbolen wie Halbmond, Stern und Ähnlichem, können wir jetzt bestimmt behaupten, dass eine Anzahl der anderen Embleme die Waffen der Götter sind, eine Annahme, die in der Kudurru des Nazimaruttasch ihre Bestätigung findet, wo diese Waffen in Verbindung mit den mit Namen angerufenen Göttern genannt werden[2]). So ist das Symbol des Marduk wahrscheinlich die Lanze, mit welcher der Gott bewaffnet ist, wenn er auszieht, das Ungeheuer Tiâmat zu erlegen, wie schon de Morgan[3]) angenommen hat. In ähnlicher Weise werden andere Götter in der religiösen Literatur als bewaffnet dargestellt, und da dieselben Zeichen auch auf anderen Monumenten als den Kudurru-Inschriften als Göttersymbole wiederkehren, ist es offenbar unstatthaft, die Zeichen des Tierkreises in ihnen erkennen zu wollen; nur durch phantastische Konjekturen und gezwungene Vergleiche gelangt man zu Schlüssen wie den von Hommel gezogenen. Eine direkte Ähnlichkeit zwischen einigen Emblemen und gewissen Zeichen des Tierkreises kann man allerdings zugeben, darauf lässt sich aber noch lange nicht die Theorie begründen, dass die Symbole Bilder dieser Zeichen seien[4]). Wennschon wir also bislang einige der Embleme noch nicht mit Bestimmtheit zu deuten vermögen noch den Grund erraten können, warum man gewisse von ihnen für bestimmte Götter gewählt hat, so ist doch die Ideenassoziation nicht lediglich auf astronomische oder astrologische Tatsachen gegründet, sondern auch auf Begriffe, die sich auf die Tätigkeit der Götter beziehen oder durch die Rolle bedingt sind, welche sie in den Mythen des Volkes annahmen, die dann durch die Priester und Theologen zu einem theologischen und mythologischen System verbunden wurden.

1) A. a. O. „Der Ursprung des Tierkreises“ S. 236—268 sowie in anderen Aufsätzen. Auch Pinches hat die Frage aufgeworfen. Siehe Belser, Beiträge zur Assyr. II, 111.

2) Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 90 Kol. IV, 10—23.

3) Délégation en Perse I, S. 168.

4) So urteilt auch Boll (Sphaera S. 206— 208), der jedoch geneigt ist, in diesen Emblemen Sternbilder zu sehen. Siehe Kapitel XXII.

XI. Kapitel.

Überreste von Animismus in der babylonischen Religion.

Wir sind in unserer Betrachtung der historischen babylonischen Literatur nunmehr am Ende der zweiten Periode angelangt und bis in das 7. Jahrhundert gekommen. Ehe wir uns aber zu dem assyrischen Pantheon wenden, müssen wir noch eine Erscheinung allgemeinerer Art aus der babylonischen Götterlehre ins Auge fassen, welche für die erste und zweite Periode charakteristisch ist, und die wir auch in der assyrischen Götterwelt annehmen dürfen. Trotz der Fortschritte, die wir in den Anschauungen über das Walten der Götter, zum mindesten in den Kreisen der babylonischen Theologen und Priester, aus einer Vergleichung der beiden ersten Epochen beobachten können, hat sich doch infolge des Konservatismus, der ein durchgängig charakteristischer Zug populärer Religionsformen ist, die Anschauung lebendig erhalten, dass alle Handlungen des Menschen, sowie auch seine Stimmungen und Erlebnisse, unter dem Einflusse sichtbarer oder unsichtbarer Mächte stünden. Der weitere, von babylonischen Gelehrten geregelte und mehr oder weniger unter deren Leitung stehende Ausbau des Pantheons beseitigte keineswegs die älteren animistischen Anschauungen. In der religiösen Literatur und vor allem in ihren die populären Anschauungen widerspiegelnden Zweigen bleibt der zügellosen Schar der Geister ihre Macht unbestritten gewahrt. In den Zaubertexten, die wir in einem späteren Kapitel noch ausführlich besprechen werden, sowie ferner in anderen Teilen der babylonischen Literatur, welche neben den primitiven auch die fortgeschrittneren Ideen der Babylonier über die Entstehung des Alls, seine Einteilung und Entwickelung enthalten, endlich in den Legenden und Epen, überall finden wir eine grosse Anzahl von

Geistern eingereiht, denen eine oder mehrere bestimmte Funktionen zugewiesen sind. In vielen, ja in der Mehrzahl der Fälle ist uns der genaue Charakter dieser Funktionen noch unklar. Das uns zu Gebote stehende Material reicht für ein tieferes Eindringen in diese Phase der babylonischen Religion nicht aus, so dass wir uns hier nur auf einige allgemeine Gesichtspunkte beschränken und mit der Aufstellung einiger Hauptklassen von Geistern begnügen müssen. Neben den Texten selbst stehen uns für unsere Untersuchungen einzelne mit Geisternamen zusammengesetzte Eigennamen zu Gebote, denen sich weiterhin Verzeichnisse solcher zugesellen, welche babylonische Gelehrte auf Grund der Texte angefertigt haben. Wenn diese Verzeichnisse, wie dies bisweilen der Fall ist, ausserdem Bemerkungen über die in ihnen aufgezählten Geister enthalten, so fördert dies unsre Kenntnis des Gegenstandes wesentlich.

Vor allem ist zu beachten, dass den zahlreichen in den religiösen und anderen Texten vorkommenden Geistern öfters ein Zeichen vorangeht, das man als „Determinativ" bezeichnet, weil es die derart kenntlich Gemachten als göttlich charakterisiert. Da sich dasselbe Zeichen auch vor Götternamen findet, so ist es nicht immer möglich, zwischen Gottheiten und Geistern zu unterscheiden. Dieser Gebrauch eines gemeinsamen Zeichens ist nun insofern von Bedeutung, als er auf einen gemeinsamen Ursprung der beiden Klassen von höheren Mächten hinweist, die dann auch weiterhin neben einander fortbestehen. Ein Gott ist weiter nichts als ein gross geschriebener Geist. Wie wir bereits in einem früheren Abschnitte angedeutet haben, äussert sich die Entwickelung der babylonischen Religion grossenteils in einer Scheidung zwischen Gottheiten und Geistern, ein Vorgang, dessen Ansätze schon in eine Zeit fallen, aus welcher wir noch keine Urkunden besitzen, und der in gewissem Sinne nie zum Abschluss gekommen ist.

In den historischen Texten werden, allerdings mit gewissen Ausnahmen, bloss die Gottheiten offiziell anerkannt, so dass wir in ihnen einen wichtigen Anhalt zu einer Scheidung zwischen den beiden Klassen von Mächten, den Göttern und Geistern, gewinnen. Dagegen behaupten die Dämonen, ob gute, böse oder indifferente, als ein Überbleibsel des ehemaligen Animismus ihre Stelle in den populären religiösen Vorstellungen weiter und spielen daher in den Zaubertexten und Ritualen wie in anderen Zweigen der religiösen Literatur, in Mythen und Legenden eine hervorragende Rolle. Wir können dabei verschiedene Klassen unterscheiden.

Zunächst haben wir eine allgemeine Klasse von Schutzdämonen, die neben den Schutzgottheiten dem Menschen als gute Genien dienen. Wie man nun mit einem Schutzgotte oder einer Schutzgöttin die Vorstellung verband, dass sie dem einzelnen Menschen zur Seite stünden

und für ihn bei den grossen Göttern Fürbitte einlegten[1]), so glaubte man auch durch die Schutzdämonen die Hilfe der Götter erzwingen zu können. Sehr scharf unterschied man allerdings zwischen Schutzgott und Schutzdämon nicht[2]), aber mit der Zeit brach sich die Anschauung Bahn, dass die Dämonen meistens feindlich, die Götter dagegen freundlich gesinnt seien, falls man nicht durch unvorsichtiges Handeln ihren Zorn auf sich lade. Man wendet sich daher viel häufiger direkt an die Götter, bezw. an die Schutzgötter, um die Dämonen zu bekämpfen, denen man die mannigfachen Misshelligkeiten des Lebens, neben kleinen Unglücksfällen und Unannehmlichkeiten auch alle Arten von Krankheiten, zuschrieb. Ja, eine besondere Klasse bilden gerade die Dämonen, welche Krankheiten und alle möglichen physischen Plagen verursachen. Die Wichtigsten von ihnen werden wir in dem Kapitel über die Zaubertexte zu besprechen haben. Der durch solche Dämonen Heimgesuchte erhofft Schutz von dem Hersagen gewisser Formeln, denen eine besondere Macht zugeschrieben wird, oder auch von der Ausübung gewisser Zeremonien sühnender oder reinigender Art.

Sodann haben wir die Dämonen, welche als Bewohner der Felder und als Eigentümer des Grundes und Bodens gelten, obschon gerade hier die Grenze zwischen Gott und Dämon sehr schwankend wird[3]). Nahm man ein Feld in Besitz, so musste man sich die Götter und Geister, die es bewohnten, geneigt machen. Der Eigentümer stellte sich unter ihren Schutz und suchte seine Rechte gegen ungerechte Eingriffe dadurch zu sichern, dass er sie bat, sich auf seine Seite zu stellen. Wenn wir nun sahen, dass auf den Grenzsteinen gerade der Schlangengott, der sonst kaum zu dem Pantheon der grossen Götter gehört, eine hervorragende Rolle spielt und so oft abgebildet wird, so hängt das eben mit seinem dämonenartigen Charakter zusammen. Desgleichen ist wohl auch der fast nie fehlende Skorpion im letzten Grunde dem Dämonenglauben entsprossen[4]), wennschon er auf den Grenzsteinen das Symbol einer Gottheit sein soll.

Eine besondere Art von Dämonen bilden diejenigen, von denen man glaubte, dass sie die Ruhestätten der Toten unsicher machten, obgleich auch sie in einem gewissen Zusammenhange mit denen stehen, welche die Lebenden quälen. Ein merkwürdiges, vor einigen Jahren aufgefundenes Denkmal, das wir in einem späteren Kapitel noch ausführlich beschreiben werden, liefert uns ein Bild mehrerer dieser Dämonen, deren Wirkungskreis vorwiegend in dem unterirdischem Grabe zu suchen ist, das den Sammelplatz der Toten bildet. Sie werden halb als Menschen und halb als Tiere dargestellt, mit höchst grotesken und furchteinflössenden

1) Siehe z. B. Zimmern, Busspsalmen Nr. IV sowie Beitr. II, 100—102.
2) Siehe z. B. Rawlinson IV², Pl. 6, Kol. V, 45 Gott und Dämon vereint.
3) Siehe oben S. 184 folg. 4) Siehe S. 191.

Zügen [1]). Ihre Macht ist jedoch nur eine beschränkte. Sie unterstehen den Befehlen der Unterweltsgötter, vorzüglich Nergals und seiner Gemahlin Allatu. In der späteren Eschatologie der Babylonier spielen diese Dämonen eine untergeordnetere Rolle. Der Tote muss hier mit den Göttern seinen Frieden schliessen. Ist er ihres Schutzes sicher, so hat er wenig zu fürchten, dagegen steigen die Dämonen der Unterwelt häufig zur Oberwelt hinauf, um die Lebenden zu peinigen. Vor ihnen muss man zu ähnlichen Schutzmitteln greifen, wie man sie anwendet, wenn man sich dem schädlichen Einflusse der krankheit- und plagenbringenden Geister entziehen will.

Auf die den höheren Phasen mesopotamischer Kultur angehörenden Geister, die an der Entwickelung von Kunst und Wissenschaft ihren Anteil haben, haben wir schon hingewiesen [2]). Wir sahen, dass wir für sie eine höhere Stufe der Religion annehmen müssen. Die Grenzlinie zwischen Gott und Geist wird hier ebenfalls undeutlich; die zahlreichen Schutzherren der in Babylonien und Assyrien blühenden Gewerbe lassen sich kaum mit den bisher erwähnten Mächten auf eine Stufe stellen. Die populäre Anschauung schrieb die Erzeugnisse des menschlichen Geistes dem Wirken verborgener Geister zu. So seltsam es auch scheinen mag, man war doch nicht geneigt, alles der Macht der Götter zuzuschreiben. Ea und Nebo waren zwar gemeiniglich die Götter der Weisheit, aber sie gaben sich nicht mit Einzelheiten ab. Diese überliessen sie den Mächten zweiten Ranges, den Geistern. So kommt es, dass wir neben den hohen Göttern eine grosse Menge niederer Mächte finden, welche über den verschiedenen Zweigen menschlicher Kunstfertigkeit walten und den Schöpfungen des menschlichen Geistes vorstehen.

Uns weitere Einzelheiten über die verschiedenen Klassen der aufgezählten Dämonen und Geister auf später vorbehaltend, beschränken wir uns hier einstweilen auf einige Worte über eine besondere Gruppe von Geistern, die eine höchst wichtige Rolle sowohl in den historischen und liturgischen wie auch in den allgemein religiösen Texten spielen. Das Bestreben, den Geisterglauben zu systematisieren, geht in Babylonien mit der Einordnung der Götter in verschiedene Klassen Hand in Hand. Aus dieser allgemeinen Tendenz entsprang die Vorstellung von einer Geistergruppe, welche die gesamten niederen Gottheiten des Himmels und der Erde in sich vereinigte, wie etwa Anu, Bel und Ea die Quintessenz der höheren göttlichen Mächte darstellten. Diese Gruppe hiess die

---

1) Vergl. Kap. XXV und Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, II, Chaldée et Assyrie S. 363 folg.. Ein teilweises Duplikat hat man vor kurzem in dem Kasrhügel in Babylon gefunden (vergl. Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 9, S. 9).

2) Siehe oben S. 176.

Anunnaki und Igigi.

Was diese beiden Namen anlangt, so hat der erstere bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Nimmt man an, die Verbindung der Silben *A-nun-na-ki*[1]) solle ein ideographisches Kompositum vorstellen, so würde die mittelste Silbe *nun* etwa „Stärke" bedeuten, und die letzte „Ort" während wir in der ersten das gewöhnliche Ideogramm für „Wasser" hätten. Hommel hat daher die Deutung „Götter der Wasserwohnung" vorgeschlagen[2]), und da man die Anunnaki in enge Verbindung mit dem Lebenswasser[3]) brachte, so dürfte wohl an dieser Vorstellung festzuhalten sein. Da man sich dieses Lebenswasser sowohl in der Tiefe wie auch im himmlischen Ozean dachte, so erscheinen die Anunnaki sowohl als irdische wie als himmlische Geister[4]). Jedoch überwiegt ihr Charakter als irdische Mächte, eine Auffassung, die wohl in der Tat die ursprünglichere sein wird. Ferner werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir die Schreibung Anunnaki als eine gekünstelte und, wie in früher erwähnten Fällen, einem Wortspiel zu Liebe gewählte ansehen, die man um deswillen anwandte, weil man diese Geister eben mit dem Lebenswasser in Zusammenhang bringen wollte[5]).

Wie die Anunnaki speziell irdische Geister sind, so dachte man sich die Igigi als Himmelsgötter. Halévy und Guyard[6]) erblicken in dem Namen eine Bildung von einer wohlbekannten Wurzel, die sowohl im Babylonischen wie auch in anderen semitischen Sprachen vorkommt und „stark" bedeutet. Hiernach wären also die Igigi die „Zürnenden", was aber kaum ihrem Charakter entspricht. Wir müssen uns vorläufig damit begnügen, dass sie ideographisch als die „Machthaber"[7]) bezeichnet werden und gleich den Anunnaki zuweilen die Götterwelt im allgemeinen

---

1) Die Silbe *ki* fehlt bisweilen, so z. B. in der ältesten Erwähnung der Anunnaki bei Gudea (Zyl. A Kol XIV, 1), falls Thureau-Dangins Ergänzung (Zeitschr. f. Assyr. XVII, 185) richtig ist. Die Bedeutung von *na* ist nicht deutlich, falls es mehr als ein phonetisches Komplement sein soll.

2) Semitische Völker S. 369.

3) Siehe Zimmern, „Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel" im Archiv für Religionswiss. II, 165—177 und Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 548.

4) So ist z. B. in einer Hymne (Reisner, Sumerische Hymnen Nr. 50, Z. 24—25) von 300 Anunnaki des Himmels und 600 Anunnaki der Erde die Rede.

5) Dass die gewöhnliche Schreibweise eine gekünstelte ist, zeigen auch die Varianten *Anukki* und *Anukka*, worauf Zimmern, Keilinschr. u. d. Alte Test. S. 452 aufmerksam macht. Eine weitere Entstellung lautet *Enukki*. Vergl. King, Seven Tablets of Creation S. 28 Anm. 1.

6) Vergl. Zeitschr. f. Keilschriftforschung I, S. 111.

7) Brünnow Nr. 2642 und 2643.

darstellen[1]). Bisweilen heissen die Igigi auch die sieben Götter; diese Zahl soll aber nur darauf hinweisen, dass sie zusammen eine grosse Gruppe bilden. Sieben ist eine runde Zahl und bezeichnete eine grosse Menge. In einer früheren Periode galt fünf als eine numerische Grösse, und daher werden die Anunnaki gelegentlich auch als eine Gruppe von fünfen angesehen[2]).

Dass die Anschauungen von den Anunnaki und Igigi etwas verschwommen waren, zeigt die Art und Weise, in der Hammurabi die beiden Namen verwendet. Am Anfange seines berühmten Gesetzbuches bezeichnet er den Himmelsgott als König der Anunnaki[3]), während er Marduk den Oberrang unter den Igigi zuspricht[4]). Aus der Inschrift des assyrischen Königs Adad-nirari I. (ca. 1345 v. Chr.), der sie in seinen Anruf an die grossen Götter mit einschliesst[5]) und die Igigi als zum Himmel, die Anunnaki als zur Erde gehörig bezeichnet, geht hervor, dass beide Gruppen das gesamte Gebiet in sich begriffen, über das die Götter ihre Macht ausübten. In der Tat scheinen die beiden Namen eine Zeitlang sowohl für die Götter wie auch für die Geister gemeinsam gebraucht worden zu sein. Aus dieser verschwommenen Anwendung der Benennungen kann man jedenfalls schliessen, dass die Namen aus einer sehr frühen Epoche der Religion stammen, in der die Scheidung zwischen Göttern und Geistern noch nicht genau durchgeführt war. Es ist daher begreiflich, dass zuweilen nur die grossen Götter zu den Anunnaki und Igigi gerechnet werden.

In den historischen Texten erscheinen Igigi und Anunnaki fast immer vereint; dagegen wird in der religiösen Literatur oft nur die eine Gruppe ohne die andere genannt. So weit wir nun im stande

---

1) So z. B. Schöpfungstafel VII, Z. 117 (ed. King), wo kaum nur die „Himmelsgötter" gemeint sind. Vergl. Tafel III, 126, wo ebenfalls Igigi als zusammenfassende Bezeichnung einer Götterschar gebraucht wird und nicht auf „Himmelsgötter" beschränkt ist.

2) Die Igigi werden ideographisch als 5 + 2 bezeichnet, woraus Hommel (Semitische Völker S. 491) schliesst, dass diese eigentümliche Schreibart auf einen ehemaligen Gebrauch der Zahl 5 als einer abgeschlossenen Gruppe deute. Dazu stimmt, dass sich bei den Babyloniern Spuren einer älteren fünftägigen statt der späteren siebentägigen Woche finden (vergl. Jensen, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I, 150). Indes darf man nicht übersehen, dass man bei einer Göttergruppe weder fünf noch sieben wörtlich nehmen darf, sondern dass beide nur eine grössere runde und zugleich heilige Zahl darstellen sollen. So erklärt es sich, dass die Igigi auch als 8 und die Anunnaki als 9 erscheinen (s. Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 587).

3) Scheil, Textes élamites-sémitiques II, S. 13, Kol. I, 1—2. Interessant ist, dass Anu in dieser Inschrift einfach als *ilu* „Gott" (vergl. Kol. I, 45) bezeichnet wird. Siehe S. 183 Anm. 1.

4) Ebenda Kol. I, 8—15.

5) Rawlinson IV², Pl. 39 Rev. 30—31.

sind, die Funktionen beider nach der Darstellung des ausgebildeten theologischen Systems zu scheiden, bilden die Igigi eine Art himmlischen Rats, während die Anunnaki in der Unterwelt hausen und speziell als Richter der Toten walten. Jedoch dürfen wir die Grenzlinie nicht zu scharf ziehen; denn auch in der religiösen Literatur treffen wir Igigi und Anunnaki als eine Art Zusammenfassung sämtlicher Geisterscharen. Bei schärferer Unterscheidung zwischen Göttern und Geistern werden sie begreiflicher Weise den Göttern untergeordnet.

Als König der Igigi und Anunnaki gilt gewöhnlich Anu[1]), wennschon diese Rolle zum Teil auch auf andere Götter übertragen wird. In der bisher ältesten, beide erwähnenden Urkunde erscheint, wie wir gesehen haben, Anu nur als König der letzteren, während Marduk an der Spitze der ersteren steht[2]). Aber auch Bel wird als Herr der Anunnaki[3]) gefeiert und Aschur als König der Igigi hingestellt[4]). Ausserdem stehen sie, wenigstens nach späterer Auffassung, auch anderen Gottheiten wie Ninib, Schamasch, Ischtar und Nebo zu Diensten[5]). Vor diesen Höheren werfen sie sich nieder, und diese bekunden bisweilen ihren Zorn gegen sie. Die Götter senden sie zu Dienstleistungen aus. Im allgemeinen ist ihr Charakter streng und grausam. Sie sind dem Menschen eher feindlich als wohlgesinnt. Ihr Glanz verzehrt das Land. Man fürchtet ihre Macht, und besonders assyrische Könige nennen die Igigi und Anunnaki gern neben den höheren Mächten, den eigentlichen Göttern, wenn sie Furcht vor ihrer Majestät einflössen wollen. Manchmal werden nur die Igigi allein erwähnt, doch gewöhnlich erscheinen sie mit den Anunnaki zusammen. Beide Gruppen werden bis zur letzten Epoche der babylonischen Geschichte offiziell anerkannt. Nebukadnezar II. erbaut an der Mauer der Stadt Babylon einen Altar und weiht ihn den Igigi und Anunnaki[6]). Dieser Altar wird als ein Bauwerk „der Freude und des Frohlockens" bezeichnet, und am Feste Marduks, „des Herrn der Anunnaki und Igigi" bringt man auf ihm Opfer dar. In dem grossen Tempel Marduks befand sich eine Quelle, in der die Götter und die Anunnaki zufolge einer babylonischen Hymne „ihr Gesicht badeten". Wenn wir dem noch hinzufügen, dass eine andere Hymne sie als „die leuchtenden Anführer" der alten Stadt Eridu preist, so ergibt sich mit Deutlichkeit, dass die Ideen, welche

1) Z. B. Rawlinson III, 7, Kol. I, 1; Layard, Inscriptions Pl. 87, 2—3.

2) Siehe oben S. 198.

3) Z. B. Tiglath-Pileser I. (Rawlinson I, 9, Kol. I, 3).

4) Z. B. Adad-nirari III. (Rawlinson I, 35, 3); auch als Leiter der Igigi und Anunnaki bei Sennacherib (Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 94, K. 5413a, 3).

5) Z. B. dem Ninib bei Schamsi-Adad II. (Rawlinson I, 29, Kol. I, 5—7; Layard, Inscriptions 87, 9—10 u. ö.).

6) Rawlinson I, 55, Kol. IV, 7—13.

man mit dieser Geistergruppe verband, die gesamte Periode der babylonisch-assyrischen Geschichte umspannen.

Neben den Igigi und Anunnaki gibt es noch eine Gruppe von sieben Geistern, die allgemein „die bösen Dämonen“ heissen und die Verkörperung aller physischen Leiden darstellen, denen der Mensch unterworfen ist. Sie kommen jedoch fast nur in den Zaubertexten vor, weshalb wir uns ihre Besprechung für das Kapitel über diese aufsparen wollen.

Was wir im Auge behalten müssen und worauf hier nachdrücklich hingewiesen werden sollte, ist das enge Verhältnis, in dem in den populären Formen der babylonischen Religion Götter und Geister zu einander stehen. In den Zaubertexten gehören diese dem Pantheon ebenso an wie jene, und auch in anderen Zweigen der religiösen Literatur, die ihren volkstümlichen Charakter völlig oder doch zum Teil beibehalten haben, lässt sich das Gleiche beobachten. Althergebrachter Animismus beherrscht bis in die späteste Zeit hinein den Volksglauben, trotz der zwischen höheren und niederen Mächten eingetretenen Scheidung und trotz der weit fortgeschrittenen Bestrebungen der Gelehrten, die alten religiösen Anschauungen zu systematisieren und gewissermassen zu reinigen. Ja, es berührt uns fast wie eine Satire auf die Kultur, dass der Animismus in der abgeschwächten Form der Zauberei vielleicht als das dauerndste Vermächtnis anzusehen ist, welches Babylonien der Nachwelt hinterlassen hat. Der Vertreter der babylonischen Kultur, der Priester, ist bei den klassischen Schriftstellern gleichbedeutend mit einem Zauberkünstler geworden.

XII. Kapitel.

Das assyrische Pantheon.

Eine Aufzählung der Götter, die sich in den bisher veröffentlichten Inschriften der Herrscher Assyriens seit deren ersten Tagen bis zum Ausgange des Reichs vorfinden, wird besser als jede andere Erörterung die Übereinstimmungen zwischen dem babylonischen und assyrischen Pantheon aufdecken. Diese Götter sind in alphabetischer Reihenfolge: Adad, Anu, Aschur (oder Aschschur), Bel, Belit, Gaga, Girru, Gamlat, Gula, Dagan, Ea, Ira, Ischtar, Kadi, Khani, Marduk, Nebo, Nanâ, Nin-gal, Nergal, Ninib, Nusku, Sin, Schala, Schulman, Schamasch, Scha-usch-ka(?), Sibitti und Taschmitum.

Eine ganze Anzahl von ihnen werden nur je einmal gelegentlich erwähnt, und zwar in einer Weise, die zeigt, dass sie dem Pantheon im strengen Sinne nicht angehören. Andere, wie Khani[1]) und Gamlat, d. h. „der Barmherzige“[2]), mögen sich als blosse Beiwörter anderweitig bekannter Gottheiten herausstellen. Die Liste durch Hinzufügung bisher noch nicht identifizierter Gottheiten[3]) zu erweitern, die gleichfalls nur gelegentliche, umschreibende Formen bereits bekannter sein können, würde kaum angängig sein. Aber selbst wenn künftige Veröffentlichungen und Forschungen sie ergänzen und modifizieren sollten, so berechtigt uns jedenfalls das aus der assyrischen Periode der Religion vorliegende Material, zwei Klassen innerhalb des Pantheons aufzustellen: Die eine, das tatsächliche Pantheon, die andere, Gottheiten, welche die Könige lediglich ihrer eigenen Verherrlichung halber eingeführt haben, oder um

1) Eine Form Nebos (nach Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 105).

2) Siehe Meissner-Rost, a. a. O. S. 108.

3) Z. B. En-e-im-pal (Rawlinson III, 14, 29). Weitere Götterlisten s. unten S. 241.

ihren Gebeten und Warnungen, wie sie solche allen ihren Gedächtnis- und Widmungsinschriften nebst den eigentlichen Annalen beizufügen pflegten, grösseren Nachdruck zu geben. Man kann zuversichtlich behaupten, dass künftige neue Zugänge zu der Liste die zweite Klasse wohl vermehren, die erste aber, wenn überhaupt, so doch nur unbedeutend modifizieren werden. Unter diesem Gesichtspunkte können wir als wirkliche Mächte in Assyrien die folgenden aufstellen: Adad, Anu, Aschur, Bel, Belit, Gula, Dagan, Ea, Ischtar, Marduk, Nebo, Nergal, Ninib, Nusku, Sin, Schala, Schamasch und Taschmitum.

Vergleichen wir beide, die ausführlichere wie die kürzere Liste mit dem babylonischen Pantheon während der zwei Perioden, die wir in den vorhergehenden Kapiteln behandelt haben, so fällt uns dreierlei auf:

1. Der geringere Umfang des assyrischen Pantheons,

2. die grössere Einschränkung in der Zulassung von, sagen wir mangels eines besseren Ausdrucks, niederen Gottheiten, und

3. die geringe Anzahl neuer Gottheiten.

Um mit dem letzten Punkte zu beginnen, so sind die einzigen, in den babylonischen Inschriften nicht vorkommenden neuen Gottheiten Aschur, Girru, Gamlat, Ira und Scha-usch-ka. Dass Girru und Ira dort nicht genannt werden, ist rein zufällig; denn, wie aus den Zaubertexten und Mythen hervorgeht, gehören sie Babylonien ebensogut wie Assyrien an und fallen in die Perioden der babylonischen Religion, die wir oben behandelt haben. Scha-usch-ka ist vielleicht nur der Titel einer Göttin, Schulman (oder Sulman) findet sich bloss in Eigennamen und gilt nur als Bezeichnung eines Gottes[1]). Es bleibt somit als einziger Sondergott Assyriens Aschur übrig. Von dieser einen Ausnahme abgesehen, sind das babylonische und das assyrische Pantheon identisch. Doch wird sich herausstellen, dass hinsichtlich der Stellung der Götter im Pantheon und ihres Verhältnisses zu einander die assyrische Auffassung von der babylonischen erheblicher abweicht, was zugleich auch für die Eigenschaften gilt, welche den Einzelnen die Gunst des Volkes und der Könige gewannen.

Was den geringeren Umfang des assyrischen Pantheons anlangt, so können wir darin eine neue Betätigung der Tendenz erblicken, die wir schon in der zweiten Periode der babylonischen Religion beobachtet haben. Auch dort sahen wir, wie die untergeordneteren Kulte dem stetig zunehmenden Einflusse und der Beliebtheit gewisser Götter in den grossen Zentren des babylonischen Lebens oder auch anderen Gottheiten unterlagen, deren Attribute besser zu der neuen politischen Ordnung und dem allgemeinen Fortschreiten der Kultur passten. Bei dieser Zentralisierungstendenz war, wie wir sahen, einer der Hauptfaktoren die

1) Siehe oben S. 181 Anm. 1.

Oberhoheit, welche man in dem neuen Reiche dem Marduk als dem Schutzgotte der Hauptstadt einräumte, die diesen nicht nur die Funktionen anderer Gottheiten übernehmen liess[1]), sondern auch die Anschauung befestigte, es gäbe überhaupt nur eine beschränkte Anzahl von Gottheiten, auf deren Macht und Hilfsbereitschaft man sein Vertrauen setzen könne. Bis zu einem gewissen Grade ward diese Tendenz durch den Stolz paralysiert, den die Herrscher der zweiten babylonischen Periode darein setzten, gelegentlich mit einer möglichst grossen Götterzahl als ihren Helfern zu prunken. In je spätere Zeiten wir dann kommen, desto spärlicher wird die Zahl der angeflehten niederen Götter, und die Gelegenheiten dazu beschränken sich auf die feierlicheren Anrufungen zu Beginn und Schluss der Inschriften.

In Assyrien finden wir nun im wesentlichen die gleichen politischen Zustände wie in Babylonien, nur in verstärktem Masse. Wir haben hier ebenfalls einen hoch über allen anderen stehenden Gott, jedoch noch weit höher als Marduk in Babylonien. Wennschon dieser dort die Funktionen des alten Bel übernimmt, so muss er doch Ea als Vater anerkennen. Zeitweilig hat er Nebos Nebenbuhlerschaft zu fürchten, und wie wir sahen, war während der Kassitenherrschaft sein Glanz sogar etwas getrübt. Dagegen hat der Gott, der an die Spitze des assyrischen Pantheons tritt, Aschur, unter keiner derartigen Einschränkung zu leiden. Er ist von anderen Göttern unabhängig und hat keinem seiner Genossen gegenüber irgend welche Verpflichtungen; einmal anerkannt, bleibt seine Herrschaft während aller Wechselfälle des Reiches die oberste, wenn dies auch nicht alle Könige gleich stark hervorheben. Infolge dieser einzigartigen Stellung gilt Aschur als so völlig identisch mit Assyrien, dass er zugleich mit dem Falle dieses Reiches verschwindet, während Marduks Kult den Verlust der Unabhängigkeit Babyloniens überlebt und auch von dem schliesslichen Aufgehen des Landes in das Reich des Cyrus nicht betroffen wird. Es macht sich also in Assyrien die

---

1) Einen interessanten Beleg für diese Tendenz liefert eine von T. G. Pinches im Journal of the Victoria Institute XXVIII, 8—10 veröffentlichte Tontafel, in welcher der Name Marduks geradezu als eine allgemeine Bezeichnung für „Gottheit" erscheint. Nergal heisst „der Marduk des Kriegs", Nebo „der Marduk der Erdbesitzungen", Ninib „der Marduk der Stärke", En-lil „der Marduk der Oberherrschaft" u. s. w.; die Götter werden in einer langen Reihe sämtlich als Formen Marduks aufgezählt. Pinches' Vermutung, die Liste deute auf Monotheismus, entbehrt indessen der Begründung. Sie entspringt vielmehr nur dem mit der politischen Zentralisation der Zeit Hand in Hand gehenden Bestreben, alle Attribute göttlicher Macht auf die Person Marduks zu häufen. Diese Tendenz versuchte man dann auch mit der Astronomie in Einklang zu bringen, indem man den Stern des Gottes Marduk je nach seinem Standpunkte am Himmel als Offenbarung verschiedener Götter ansah. Vergl. hierzu Winckler's „Himmels- und Weltenbild der Babylonier" S. 10, desselben Autors „Babylonische Kultur" S. 19, Zimmern, Keilinschriften u. d. Alte Test. S. 609, sowie Martin, Textes religieux Assyr. et Babyl. p. X.

Neigung zur Zentralisierung des Kults in noch stärkerem Masse geltend als in Babylonien. Marduk ist ein Heerführer, in dessen Gefolge viele Götter einhergehen, deren jeder seine besonderen Aufgaben hat. Aschur stellt dagegen in seiner Person ein ganzes Heer allein dar. Er bedarf keiner Begleiter. Seine Hilfe genügt für alles allein, die Anhänglichkeit seiner Untertanen an ihn ist eine derartige, dass es geradezu eine Beleidigung seiner Würde wäre, wollte man ihm eine grosse Schar niederer Götter zugesellen. Die assyrischen Könige hatten keine Veranlassung, wie die babylonischen ihre Obermacht über alle Teile des Reichs dadurch noch besonders zum Ausdruck zu bringen, dass sie die Hauptgötter der Einzeldistrikte ihrem Pantheon einverleibten. Assyrien ist nie gleich Babylonien vor Hammurabi in unabhängige Sonderstaaten gespalten gewesen. Die Hauptstadt wechselte allerdings ziemlich häufig, dabei gab es aber doch stets nur einen einzigen grossen Mittelpunkt der politischen Macht. Für die Anerkennung der assyrischen Oberherrschaft über Babylonien genügte es, wenn seine Könige Marduk als ihren Schirmer und Schutzherrn in Anspruch nahmen, und dies geschah, wie wir noch sehen werden, stets mit einer gewissen Emphase.

So haben wir in Aschurs Gefolge gewöhnlich die „grossen Götter“ [1]), und nur gelegentlich gesellen sich ihm auch die niederen Gottheiten bei. Diese „grossen Götter“ hätte man nun nicht aus dem Pantheon streichen können, ohne die Bande, welche Assyrien mit seiner Vergangenheit verknüpften, völlig zu zerreissen. Könige grosser Reiche begünstigen selten religiöse Umwälzungen. Neben Aschur erbleichen jedoch selbst die grossen Götter, und immer deutlicher tritt im Laufe der Zeit das Bestreben zu Tage, sie nur als zeremonielle Glieder eines kleinen Hofes zu betrachten, die kaum einen anderen Zweck haben, als durch ihre Anwesenheit seine Majestät und seinen Glanz zu erhöhen. Man gewinnt den Eindruck, dass in Assyrien nur wenige von den Königen neben Aschur angerufene Götter einen wirklichen Einfluss auf das Leben des Volkes ausüben. Diejenigen von ihnen, welche dies doch tun, verdanken ihre Gunst nur dem Umstande, dass sie etwas von seiner Haupteigenschaft, nämlich kriegerische Tapferkeit, besitzen. Sie sind gewissermassen kleine Aschurs neben dem grossen.

Die Stellung Aschurs im assyrischen Pantheon erklärt sich also aus den allgemeinen religiösen Anschauungen des nördlichen Reiches, und von einer klaren Erkenntnis seines Charakters hängt das Verständnis der einzelnen Züge ab, in welchen bei den übrigen Göttern die assyrische Auffassung von der der südlichen Staaten abweicht. Wir beginnen daher unsere Untersuchung über das assyrische Pantheon füglich mit Aschur.

---

1) So werden die Götter des assyrischen Pantheons regelmässig in den Inschriften der Könige bezeichnet.

Aschur.

Den Ausgangspunkt von Aschurs Siegeslaufbahn bildet die gleichnamige Stadt am westlichen Euphratufer, nicht weit von der Mündung des kleinen Zab in den Tigris. Er ist demnach deutlich eine Lokalgottheit, und nach dem Zeugnis der Texte hat er in früherer Zeit auch nie als etwas anderes gegolten denn als Ortsgott der Stadt, welche seinen Namen trug. So weit wir dies bisher verfolgen können, hat man ihn niemals als Symbol einer der grossen Naturgewalten, der Sonne oder des Mondes, verehrt; falls er aber doch einmal etwas derartiges bedeutet hat, so ist er höchstens eine Sonnengottheit gewesen[1]). Auch stellte er keines der Elemente, etwa Feuer oder Wasser, dar. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich von Sin, Schamasch, Nusku und Ea, deren Verehrung auch eine lokale war, ohne indes ihr gewissermassen universelles Wesen zu beeinträchtigen. In seiner Eigenschaft als Ortsgott musste Aschurs Verehrung auf die Stadt beschränkt bleiben, über die er seinen schirmenden Arm hielt, und wenn wir ihn später über ein beträchtlich grösseres Gebiet als diese Stadt herrschen sehen, so lag dies daran, dass der neue Staat oder das neue Reich nördlich wie südlich nur als die Erweiterung der Stadt galt. Aschur ward zum Gotte Assyriens, als die Macht der Herrscher der Stadt zunahm, genau so wie Marduk infolge der Vereinigung der babylonischen Staaten unter die Oberhoheit Babylons der Gott des gesamten Babyloniens ward.

Doch zeigt sich hierbei ein Unterschied zwischen dem Norden und dem Süden. Marduk ward, obschon er der Gott Babyloniens war, nur in der Stadt Babylon verehrt, die man als seinen Wohnsitz ansah, Aschur hatte dagegen in verschiedenen Teilen Assyriens Tempel. Er begleitete die Könige in ihre Kriege und ward verehrt, wo sie sich festsetzten. Auf diese Weise nahm der Gott an dem mehrmaligen Wechsel der offiziellen Residenz während der assyrischen Herrschaft Teil, er wanderte mit von Aschur nach Calah, von Calah nach Niniveh, von Niniveh nach Dur Scharrukin — sein Hauptsitz hing von dem Orte ab, den die Könige zu ihrer offiziellen Residenz erwählten. Wahrscheinlich hat sein Kult in den verschiedenen, im Laufe der Zeit ihm zu Ehren errichteten Tempeln niemals eine Unterbrechung erfahren; dabei gab es aber doch stets eine Stadt, nämlich die offizielle Residenz, welche den Mittelpunkt desselben bildete. Sie galt immer als sein zeitweiliger Wohnsitz.

Die Beweglichkeit des Gottes erklärt sich wohl zum Teil aus dem Umstande, dass man ihn nicht so ausschliesslich wie Marduk und die übrigen grossen Götter durch eine Bildsäule symbolisierte. Sein Hauptsymbol war vielmehr eine Fahne, die man von einem Orte zum anderen

1) Vergl. unten S. 206 folg.

tragen konnte, und die darauf eingerichtet war, in das Schlachtgetümmel mit hineingenommen zu werden, um das Heer der Gegenwart des Gottes zu versichern. Die Fahne bestand aus einer von zwei Flügeln flankierten Scheibe, die auf einer Stange befestigt war; oben auf der Scheibe stand ein pfeilschiessender Krieger[1]). Die Bildsäulen der Götter wurden in Schreinen verwahrt; hatte man sie bei Festen oder anderen feierlichen Gelegenheiten herausgenommen, um sie im Umzuge einherzutragen, so wurden sie nachher wieder in die Schreine hineingelegt. Dagegen folgte die militärische Fahne dem Lager überallhin, und wenn die Könige einen neuen Platz für ihr Militärlager wählten, das unter den assyrischen Kriegerkönigen meist zugleich die jeweilige Residenz war, so fand die Fahne hier ihre Unterkunft. Wie und wann man auf die Wahl der Fahne verfallen ist, ist eine andere, schwerer zu beantwortende Frage. Vielleicht erklärt sich die Darstellung des Gottes unter dem Bilde einer solchen durch die Vorliebe der assyrischen Könige für den Krieg, oder mit andern Worten, man stellte den Kriegsgott Aschur als eine Fahne dar, um ihn in die Schlachten mitnehmen und überall hintragen zu können. Jedenfalls standen die Fahne und der kriegerische Charakter seiner Untertanen in engem gegenseitigen Zusammenhange und berechtigen uns zu der Vermutung, dass Aschur speziell als Kriegsgott gegolten haben muss, weil man ein solches militärisches Zeichen zu seinem Symbol wählte.

Die Sinnbilder neben der Fahne sind wichtig, weil sich aus ihnen Aschurs Charakter noch etwas genauer bestimmen lässt. Zunächst darf man in dem Umstande, dass die Fahne eine Figur enthielt, eine Hindeutung darauf finden, dass man den Gott einst durch Bildsäulen dargestellt hat — was wir übrigens auch anderweitig wissen[2]) — und dass der Übergang von der Bildsäule zur Fahne den militärischen Neigungen der Assyrer entsprungen sein wird. Die geflügelte Scheibe ist in den Religionssystemen verschiedener alter Völker so allgemein ein Symbol der Sonne[3]), dass sich die Folgerung kaum umgehen lässt, sie sei auch im vorliegenden Falle ebenso zu deuten. Doch könnte allerdings die Einführung des Symbols auch auf fremdländischen Einfluss zurückgehen und vielleicht sogar aus Ägypten stammen. Jedenfalls müssen wir zugeben, dass die Tatsachen uns bisher noch kein Recht geben, in ihm irgend etwas anderes als den Schirmherrn der Stadt Aschur zu

---

1) Eine Beschreibung dieses Symbols findet sich in einem Texte Sennacheribs (Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs K. 1356 Obv. 6—7), Abbildungen auf behauenen Platten und Siegelzylindern kommen häufig vor (s. z. B. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité II, 89, 576, 673 u. ö.)

2) So spricht noch Sennacherib von Standbildern Aschurs und der grossen Götter, die er errichtet habe (Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs K. 1635, 21).

3) Vergl. Stevenson, The Feather and the Wing in Mythology, Oriental Studies of the Philad. Oriental Club S. 236—239.

sehen. Die Verwendung der geflügelten Scheibe könnte sich schliesslich auch dadurch erklären, dass diese ein anerkanntes besonderes Symbol des höchsten Gottes war[1]).

Der pfeilschiessende Krieger sollte Aschur als Kriegsgott kennzeichnen. In Einklang mit dieser Anschauung beschreibt ihn Sennacherib, wie er, von dem Sturmgotte Adad begleitet, in seinem Streitwagen dahin fährt und einen Bogen in der Hand hält[2]).

Der Name Aschur erscheint in den Inschriften als Bezeichnung sowohl des Gottes wie der alten Hauptstadt und des Distriktes (oder des Landes) Assyrien, und zwar entweder phonetisch A-schur[3]) oder Aschur[4]) geschrieben oder zur Zeit Sennacheribs — also im 8. Jahrhundert — ideographisch mit dem Götterdeterminativ *an* und einem Zeichen, das wohl *schar*, also zusammen *An-schar* zu lesen ist, aber auch *dug* im Sinne von *tabu* „gut" sowie ferner *khi* gelesen werden kann. Da nun Aschur als Bezeichnung des Gottes sehr häufig, ja sogar in gewissen Inschriften[5]) stets ohne das Götterdeterminativ auftritt — entgegen der bei den übrigen Götternamen fast ausnahmslos geltenden Regel, dieses Determinativ immer dem Namen vorzusetzen, so scheint Aschur in der Tat kein spezifischer Name, sondern nur eine die Haupteigenschaft des Gottes bezeichnende Umschreibung zu sein[6]). Nach Delitzsch[7]) bedeutet „Aschur" der „heilbringende" Gott; doch bleibt zweifelhaft, ob die zu Grunde liegende Wurzel *ascharu* wirklich diese Bedeutung gehabt hat. Wahrscheinlicher ist Aschur eine Nebenform von *aschir*[8]), etwa in dem Sinne von „Aufseher"[8]) oder „Durchmusterer", wie Marduk *aschir ilani* „Aufseher der Götter" heisst[9]). Für die Auffassung von Aschur als

1) Siehe Tiele, Zeitschr. f. Assyr. XIV, 188.

2) Meissner-Rost, a. a. O. K 1356 Obv. 6—8.

3) Gewöhnlich in ein Zeichen zusammengezogen (Brünnow Nr. 497.)

4) Zuweilen in der Bezeichnung des Landes abgekürzt *asch* (z. B. Rawlinson I, 35. Nr. 1, 1; Pl. 48 Nr. 2, 3, 4, 5, 6, 8; Pl. 6 Nr. VIII B. u. s. w.) und in Eigennamen, (z. B. Rawlinson I, 48, Nr. 3, 5, 6.)

5) z. B. in der langen Inschrift des Aschurnasirpal (Rawlinson I, 17—26) und in den assyrischen Geschäftsurkunden (siehe bereits Lotz, Tiglathpileser S. 74—75); auch in der Tempelliste (Rawlinson III, 66, bei der Erwähnung des Aschurtempels ist das Determinativ weggelassen, während es sonst bei den Tempeln der anderen Götter nie fehlt.)

6) Für den ausführlichen Beweis der hier vorgeschlagenen Auffassung vergl. eine Abhandlung des Verfassers, „The God Aschur", die in dem demnächst erscheinenden 24. Bande des „Journal of the American Oriental Society" veröffentlicht werden wird.

7) Assyr. Handwörterbuch 148 b. Siehe jedoch jetzt Assyrische Lesestücke (4. Auflage) Glossar s. *ascharu*.

8) Synonym mit *pâkidu* „Aufseher". Siehe Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1 S. Pl. 409 sowie Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament S. 421.

9) Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 155 Obv. 2; Rawlinson IV² 57, 22a wird Marduk *aschiru* Igigi genannt.

ursprüngliches Attribut spricht der Umstand, dass die älteste phonetische Bezeichnung des assyrischen Gottes gerade diese Form a-schir[1]) aufweist. Es hat daher in der Tat den Anschein, als ob Marduks Attribut[2]) **A-schir** mit einer geringen Abänderung zu Aschur auf das Haupt des assyrischen Pantheons zurückgehe, der im Norden die Stelle einnimmt, die im Süden dem Marduk zukommt. Jedenfalls ist Aschir-Aschur eine passende Bezeichnung für einen Gott, und es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass der Name des Gottes auf die Stadt und auf das Land übertragen worden ist, wie zuerst Delitzsch vermutet hat[3]). Für die Stadt sowie für die Provinz liegt aber ein älterer Name vor, nämlich A-usar (oder uschar), der bereits im Eingange von Hammurabis Gesetzbuche, also ca. 2250 v. Chr., vorkommt. Unter vielen Göttern erwähnt hier nämlich der König „den gnädigen Schutzgott der Stadt A-usar[4]) sowie der Göttin Ischtar von Niniveh. Die Bedeutung dieses Namens ist zur Zeit noch unklar[5]). Da das erste Zeichen „Wasser" bedeutet und das dritte für Pflanzenwachstum gebräuchlich ist, so mag Delitzsch mit seiner Erklärung[6]) „Wasseraue" recht behalten, obwohl sich kein zwingender Beweis dafür liefern lässt. Jedenfalls scheint eine Bezeichnung wie A-usar ursprünglich eher auf eine Gegend als auf eine Gottheit oder einen bestimmten Ort zu gehen, wofür auch der Umstand spricht, dass an der betreffenden Stelle zu A-usar das Determinativ für Land hinzugefügt ist[7]). Der Stadtgott wird einfach als *Lamassu*[8]) „Schutzpatron" bezeichnet, und wenn wir einige Jahrhunderte später in der Inschrift des Samsi-adad (ca. 1800 v. Chr.) A-usar mit dem Götterdeterminativ als Bezeichnung des Gottes antreffen[9]), so beruht dies auf der Übertragung des

1) Inschrift des Irischum (vor 1700 v. Chr.) Rawlinson I, 6 Nr. 2, wo die Form *a-schir* dreimal vorkommt. Siehe jetzt Meissner, Assyriologische Studien I, 16 u. 17 Anm. 1.

2) Zu beachten ist jedoch, dass in einer späten assyrischen Inschrift aus der Zeit Tiglathpileser's III. (ca. 727 v. Chr.) die Bezeichnung *aschir Igigi* und *Anunnaki* auf Nebo übertragen wird (Scheil, Recueil de Travaux XVI, 177 Z. 4.)

3) Wo lag das Paradies? S. 254.

4) Scheil, Textes élamites-sémitiques II, S. 21 (Kol. IV, Z. 55-58).

5) Einem Syllabar zufolge (Brünnow 10, 13, 9) sind die zwei letzten Zeichen *sche-it-tu* zu lesen; es ist jedoch noch nicht gelungen, die Bedeutung dieses Wortes zu ermitteln. 6) Wo lag das Paradies? S. 252.

7) Also al a-usar(ki) = Stadt des A-usar-Landes oder Distrikts. Die Gleichung *a-usar(ki)* = „Land Aschur" ergibt sich aus einem Syllabar (Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 3. Auflage, S. 88 Kol. V, 2), wo *MA* a-usarki = elippu asch-schu-ritum i. e. „assyrisches Schiff".

8) Gewöhnliche Bezeichnung für die Kolosse, die zum Schutz an den Eingängen von Tempeln und Palästen aufgestellt wurden, aber auch im allgemeinen als schützende Macht dienend. So wird z. B. Marduk in einem Zaubertexte als *lamassu* angeredet (Rawlinson IV² 29 Nr. 1 Rev. 3—4). Vgl. auch den Eigennamen Lamassi-Papsukal (mein *lamassu* ist der Gott Papsukal, Delitzsch, Handw. 381b).

9) Rawlison I, 6 Nr. 1: Samsi-adad patesi des (Gottes) A-usar, Erbauer des Tempels des (Gottes) A-usar.

Distriktsnamen auf die Hauptgottheit — also gerade das umgekehrte Verhältnis wie bei Aschur, wo der Gottesname auf Land und Stadt übertragen wurde. Der Gott A-usar bedeutet also eigentlich den Gott von A-usar, während die späteren Bezeichnungen „Stadt und Land Aschur" als Stadt und Land des Gottes Aschur zu betrachten sind.

Die obenerwähnte Inschrift des Irischum ermöglicht es uns, den ungefähren Zeitpunkt der Einführung des Namens Aschir, und damit wohl auch Aschurs, zu bestimmen, wennschon zwischen Aschir und Aschur möglicherweise wieder ein längerer Zwischenraum anzunehmen sein mag. Aus der Erwähnung des *Lamassu* von A-usar scheint in der Tat hervorzugehen, dass der Schutzpatron der Stadt keinen eigentlichen Namen hatte, ein Umstand, der die hier vorgeschlagene Auffassung einigermassen bestätigen dürfte, dass *Aschir* und danach *Aschur* (ebenso wie *Lamassu*) nur eine Umschreibung des Gottes als „Aufseher" oder gewissermassen als „Wächter" des Landes und der Stadt bedeuten sollte. Es wäre also damit dieselbe Eigenschaft des Schutzes ausgesprochen, die in dem Worte *Lamassu* enthalten ist. Wie bereits hervorgehoben wurde, ist die Wahl des Ausdruckes *aschir* wohl von seiner Verwendung für Marduk ausgegangen[1]). Bei der Vorliebe der alten Völker, Namen als Omina zu deuten, boten sich dann *Aschir* und *Aschur* in Folge ihres Anklingens an A-usar ganz natürlich als passende Bezeichnungen des Gottes dar, die wortspielend gelegentlich noch in später Zeit auftauchen[2]).

Was nun die Schreibung An-schar anlangt, der wir erst zur Zeit Sennacherib's[3]) begegnen, und die in den historischen Inschriften des Aschurbanapal die gewöhnliche ist, so ist sie wohl von den Schreibern gewählt worden, die eben die Theologen des Landes waren, um ihren Lieblingspatron in Zusammenhang mit einem Götterwesen An-schar zu bringen, das neben Ki-schar in dem Schöpfungsmythus eine Rolle spielte[4]). Anschar, die Personifikation der oberen Regionen, und Kischar, die der unteren, bilden das älteste Götterpaar, von dem selbst die Dreiheit Anu, Bel und Ea, abstammt. Ausserhalb des Schöpfungsmythus kommen indes An-schar und Ki-schar nicht vor, weshalb wir in ihnen wohl mit Sicherheit reine Abstraktbegriffe und Erzeugnisse des spekulativen Geistes der babylonischen Theologen erblicken dürfen, die man in dem Bestreben,

---

1) Siehe oben S. 207.

2) So in der Datierung zweier Inschriften aus der Zeit Sargons, dessen Schreiber bekanntlich solche Spielereien liebten (Rawlinson III, 2 Nr. V und VI); auch in einer Hymne, Rawlinson IV², 18 Nr. 2, 32—33, wird der Name des Königs Aschurbanapal in dieser altertümlichen Weise geschrieben: A-usar-ban-apal, wie Delitzsch (bei Lotz, Tiglathpileser S. 74) längst erkannt hat.

3) Siehe z. B. Meissner-Rost, Bauinschriften Sanherib's K. 5413 a, K. 1356 Rev. 16.

4) Tafel I, 12 folg. (ed. King).

das Universum auf seinen letzten Grund zurückzuführen, geschaffen hat[1]). Es bedarf daher kaum eines Beweises, das An-schar mit Aschur nichts als den Klang gemein hat, der eben den assyrischen Schreibern Sennacherabis das Motiv zur Wahl der Schreibung An-schar lieferte[2]). Dass man schliesslich Aschur statt Aschir gewählt hat, geschah wohl mit der Absicht, den Hauptschutzpatron des Nordens von seinem südlichen Nebenbuhler zu unterscheiden; denn Aschur bedeutete nach der Anschauung der assyrischen Theologen viel mehr als Marduk. Der Gott war sozusagen mit dem Reiche aufgewachsen, und die Verbindung zwischen Gott und Land war in Assyrien viel inniger als das Band, welches Marduk mit dem babylonischen Königtume verknüpfte. Gerade weil der Gott keinen spezifischen Namen, wie dies bei den anderen Göttern der Fall war, hatte, sondern weil er nur als *Lamassu* „Schutzpatron" und weiter als Aschur „Aufseher" und Wächter angedeutet wurde, war seine Verehrung an keinen besonderen Ort geknüpft. Und gerade weil er keine Personifikation einer Naturkraft darstellte, sondern der allgemeine Schutzgeist des Landes, des Königs, der Armee und des Volkes war, konnte die Hauptstadt des Landes von Aschur nach Calah, von dort zurück nach Aschur und weiterhin nach Niniveh[3]) wandern, ohne die Stellung des Schutzgottes in irgend einer Weise zu beeinträchtigen. Er brauchte keine Tempel — obwohl man ihm auch solche errichtete — er brauchte nicht zu fürchten, dass durch Bevorzugung anderer Götter sein Ansehen leide. Als Verkörperung des assyrischen Volksgeistes trat die persönliche Seite seines Wesens gewissermassen in den Hintergrund.

Im Gegensatz zu den Anschauungen über die andern Götter, die mit Ausnahme der Dreiheit auf rein realistischem Grunde beruhen und auch auf solchem beharren, offenbart sich in der Auffassung Aschurs als Schutzpatrons das Bestreben, den Gottesbegriff zu vergeistigen. Wenn auch Sayce[4]) mit der Behauptung etwas zu weit geht, dass Aschur alle die Eigenschaften aufweist, die unter anderen Umständen eine Entwicklung gleich der Entfaltung des nationalen Jahweh zu einem Universalwesen durchgemacht hätten, so hat er doch gewiss recht, wenn er die

1) Das nähere hierüber im Kapitel XXV bei Erörterung der Kosmologie. Anschar als Himmel (oder obere Region) und Kischar als Erde (oder untere Region), durch deren Vereinigung die eigentlichen Götter zum Vorschein kommen, erinnern an Nut (Himmel) und Keb (Erde) in den ägyptischen Kosmosgenien, die einst fest umschlungen waren, und von denen ebenfalls die Götter abstammen.

2) Den Beweis, dass die assyrischen Gelehrten in der Tat An-schar mit Aschur identifiziert haben, liefert die Umschreibung Assôros für Anschar bei Damascius (wohl auf Berosus zurückgehend) neben Kissarê für Kischar. Siehe den betreffenden Passus bei King, Tablets of Creation S. XXXIII.

3) Siehe oben S. 41.

4) Religion of the ancient Babylonians (Hibbert Lectures, London 1887). S. 129. Religions of ancient Egypt and Babylonia (Gifford Lectures, Edinburgh 1902). S. 371—372.

einzigartige Stellung des Gottes im assyrischen Pantheon stark betont, und zwar nicht nur seine Stellung als Kriegsgott, sondern zugleich die wenn auch nur beschränkte Vergeistigung der mit Aschur verknüpften Begriffe, die auch darin ihren Ausdruck fand, dass man dem Gotte keinen eigentlichen Namen beilegte, sondern ihn sich ganz allgemein als Schutzpatron und Wächter des Landesheils dachte und anredete. Wie bereits erwähnt, nennt sich Samsi-Adad[1]), der noch nicht den Königstitel führt, den *patesi*, d. h. „Regenten“[2]) des Gottes von A-usar, und rühmt sich, „der Erbauer des Tempels A-usars“ zu sein. Diese Worte sollen nicht etwa bedeuten, dass er den Tempel gegründet, sondern nur, dass er irgend welche bauliche Tätigkeit an ihm ausgeübt habe. Die Zeit Samsi-Adads lässt sich ungefähr auf 1800 v. Chr. ansetzen, und da die beiden Backsteine[3]) mit Inschriften, die wir von ihm haben, in den Ruinen von Kalah-Schergat, der Stätte der alten Stadt Aschur, gefunden worden sind, so kann kein Zweifel daran sein, dass es sich um den Tempel dieses Ortes handelt. Auch nachdem die Herrscher Assyriens den Königstitel angenommen hatten (ca. 1400 v. Chr.), nannten sie sich immer noch gern „Priester“[4]) des Gottes Aschur und gaben diesem Titel häufig vor anderen den Vorzug.

Im 14. Jahrh. scheint der Tempel unter den Händen der Kassiten gelitten zu haben, die ihre Macht nach Norden zu erweitern suchten. Diesen Plan vereitelte indes Adad-nirari I.[5]), der die Kassiten zum Rückzuge zwang, anderen Feinden Assyriens erfolgreichen Widerstand leistete und die zerstörten Teile des Aschurtempels wieder herstellte. Von nun an nimmt Assyrien mehrere Jahrhunderte hindurch eine aggressive Haltung an, und der Einfluss des Gottes macht sich demgemäss stärker als zuvor bemerkbar. Die Feinde, gegen welche die Könige ausziehen, heissen „die Feinde Aschurs“[6]), die Truppen der Könige sind „die Truppen Aschurs“ und die Waffen, mit denen sie kämpfen, „die Waffen Aschurs“. Aschur lässt Tiglath-Pilesers I.[7]) Arm die Feinde niederstrecken. Die Völker vermögen seinen furchtbaren Anblick nicht zu ertragen. Sein Glanz — augenscheinlich ein Hinweis auf die glänzende Fahne, die man

---

1) Rawlinson I, 6, Nr. 1. Siehe oben S. 208 Anm. 9.

2) In Babylonien erhält der Titel *patesi* gewöhnlich den Sinn „Vasallenkönig“ und wechselt mit *sukallu* „Diener“ (vergl. Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 74, 77 u. ö.). Doch ist zu beachten, dass sich die assyrischen Könige als *patesis* des Gottes bezeichnen. Ob Assyrien zur Zeit Samsi-Adads in einem Abhängigkeitsverhältnisse zu Babylonien gestanden hat, ist nicht sicher, jedenfalls haben aber seine frühesten Herrscher es nicht gewagt, sich den Königstitel beizulegen.

3) Die zweite Inschrift bei Geo. Smith, Notes on the Early History of Babylonia and Assyria S. 5.

4) *Schangû Aschur*, z. B. Schalmaneser II. (Layard, Inscriptions 87, 15).

5) Rawlinson IV², 39 Obv. 24—25; s. Jastrow, American Journal of Semitic Languages Vol. XII, 163—164. 6) Z. B. Aschurnasirpal (Rawlinson I, 17, Kol. I, 28). 7) Rawlinson I, 10, Kol. II, 63—66.

in die Schlacht mitnahm — verbreitet überall Schrecken, der jeden Feind zu Boden wirft. Alle kriegerische Tätigkeit wird im Namen Aschurs ausgeübt. Das darf man geradezu wörtlich nehmen; denn in kritischen Augenblicken überliess man die Entscheidung einem Orakel. Die Schlacht selbst verläuft unter Aschurs Beistande, was wiederum wörtlich zu nehmen ist, da dieser in Gestalt seines Symbols auf dem Schlachtfelde gegenwärtig war.

Der Sieg gehört daher in erster Linie Aschur und erst an zweiter Stelle dem Könige. Er, in dessen Dienst die Könige stehen, überwindet die Völker, die eroberten Städte werden ihm untertan, und wenn der besiegte Feind den Tribut bringt, so übergeben die Könige diesen ihrem Gotte. So stolz und hochmütig, so ehr- und machtgierig die assyrischen Herrscher auch sonst waren, nie zögerten sie, sich vor Aschur zu demütigen. Freimütig erkannten sie an, dass sie allen ihren Besitz nur ihm verdankten. Er berief sie auf den Thron, verlieh ihnen Szepter und Krone und festigte ihre Herrschermacht. Aschur, der dem Könige seine unüberwindliche Waffe[1]), den gewaltigen Bogen, gibt, mehrt das Reich[2]), so dass die Herrscher mit Recht sagen, sie beherrschten die vier Enden der Welt, weil sie von Aschur dazu berufen seien[3]). Doch sie gehen noch weiter und bezeichnen sich als des Gottes Kinder. Schwerlich wollte man diese Redensart wörtlich verstanden wissen. Der Ausdruck sollte nur so stark wie irgend möglich ihre Anhänglichkeit an ihren Hauptgott kennzeichnen. Wenn ihr gesamter Besitz direkt von ihm stammte, wie konnten sie dies besser zum Ausdruck bringen als dadurch, dass sie ihn zum Ursprunge ihres Seins überhaupt machten? Die Redewendung ist jedenfalls darum interessant, weil sie beweist, dass der Begriff der Liebe nicht unter den Empfindungen fehlte, welche Aschur im Herzen seiner Untertanen erweckte. Die Könige können gar nicht genug Ehrentitel für ihn finden. Tiglath-Pileser I.[4]) nennt ihn „den grossen Herrn, der über die Versammlung der Götter herrscht“ und Aschurnasirpal ruft ihn ähnlich als „den grossen Gott aller Götter“, an. Adad-nirari III[5]). gilt er als „der König der Igigi“, des himmlischen Geisterheeres. Sargon redet ihn liebevoll als „Vater der Götter“ an[6]). Sennacherib[7]) nennt ihn den „grossen Berg oder Felsen“, eine Bezeichnung, die ursprünglich dem alten Bel von Nippur zukommt[8]). Esarhaddon[9]) endlich spricht von ihm als dem „Könige der Götter“.

Häufig wird Aschur mit anderen Göttern zugleich angerufen. Er ist dann „der Führer der Götter“. Nur ein einziges Mal steht er nicht

1) Z. B. Schalmaneser II. (Rawlinson III, 7, Kol. I, 13).
2) Z. B. Aschurnasirpal (Rawlinson I, 17, Kol. I, 17—18; 26, Kol. III, 118).
3) Z. B. Tiglathpileser I. (Rawlinson I, 9, Kol. I, 37—38).
4) Rawlinson I, 9, Kol. I, 1. 5) Rawlinson I, 35, Nr. 3, 3.
6) Prunkinschrift 124 (ed. Winckler S. 120). 7) Rawlinson I, 37, Kol. I, 10.
8) Z. B. Myhrman, Labartu-Texte (Zeitschr. f. Assyr. XVI, 158) u. ö.
9) Rawlinson I, 47, Kol. VI, 41.

an erster Stelle. Der oben erwähnte Adad-nirari I.[1]) gibt nämlich in einer Götterliste[2]) dem Anu vor ihm den Vorrang und schreibt im Zusammenhange hiermit diesem seine Siege zu. Wir haben schon oben[3]) Gelegenheit genommen, auf das hohe Alter des Anukults in Assyrien hinzuweisen; die Grundsteinlegung des Tempels dieses Gottes geht bis vor die Periode Samsi-Adads zurück. Aschurs Bedeutung beginnt dagegen erst mit dem Augenblicke, wo die Herrscher seiner Stadt ihre Eroberlaufbahn antreten. Vorher waren seine Macht und sein Ansehen nur auf die Stadt beschränkt, über die er herrschte. Diejenigen Götter, die im Süden einen höheren Rang einnahmen, fanden dann auch im Norden Anerkennung. Erst seit dem Aufkommen eines besonderen assyrischen Reichs weist die Religion der Assyrer derjenigen Babyloniens gegenüber eine selbständige Entwickelung auf. Wie dort, so richten sich auch bei ihnen die religiösen Vorstellungen, und bis zu einem gewissen Grade selbst die Kunst nach dem Verlaufe der politischen Ereignisse. Anu behauptet demgemäss bis zur Suprematie der Stadt Aschur den Vorrang vor dem Gotte Aschur. Als dem höchsten Himmelsgotte kommt ihm auch der höhere Rang zu. Adad-niraris Regierung bedeutet dann einen Wendepunkt in der Geschichte Assyriens. Aschurs Feinde, die dessen Ruhm durch die Erniedrigung seines Landes für eine Zeit lang erfolgreich verdunkelt hatten, waren vertrieben, doch waren sich weder die Könige noch das Volk sogleich der Tatsache bewusst geworden, dass sie Aschur allein den Sieg zu verdanken hatten. So stellte Adad-nirari andere Götter neben diesen und beliess dem alten Anu den ihm gebührenden Rang. In der Folgezeit erhält aber Aschur vor allen andern den Vorrang, und es erweckt den Anschein, als hätte man, um dies zur Geltung zu bringen, die Eigenschaften Anus auf ihn übertragen[4]). Sei es in Verbindung mit Bel und Adad oder mit Schamasch und Adad oder bei grösseren Aufzählungen des Pantheons, stets wird er an erster Stelle genannt.

Aus dem, was wir über den hervorstechendsten Charakterzug der assyrischen Geschichte gesagt haben, folgt mit Notwendigkeit, dass Aschurs Beliebtheit den militärischen Erfolgen der assyrischen Waffen entsprungen ist. Und mit nicht minderer Notwendigkeit ergibt sich daraus ferner, dass Aschur, mag er von Hause aus gewesen sein, was er wolle, mit dem Augenblicke, wo Assyrien seine ihm vom Schicksal beschiedene Laufbahn antrat, zum reinen Kriegsgott werden musste. Alle Titel, welche ihm die Könige geben, lassen sich aus seiner Eigenschaft als Gott der Geschicke des Krieges herleiten. Wenn er der „Herrscher aller Götter“ und ihr Vater ist, so ist er dies bloss infolge derselben

1) Rawlinson IV², 39 Obv. 11.

2) Die Liste enthält Anu, Aschur, Schamasch, Adad und Ischtar.

3) Siehe S. 144. Vgl. auch unten S. 218.

4) So wird er gleich Anu als „im hohen Himmel wohnend“ bezeichnet (z. B. Meissner-Rost a. a. O. S. 94, K. 5413 a, 5).

höheren Macht, die ihn zum „Gesetzgeber" der Menschheit macht, und nicht etwa auf Grund alter Überlieferungen oder als Ausfluss irgend welcher Naturmythen. Er herrscht über Götter und Geister, aber einzig und allein nur um seiner kriegerischen Eigenschaften willen. Aschur ist der Geber von Krone und Szepter, die Könige Assyriens sind nur seine *patesis*, seine Statthalter. Er ist der Gott, der den Geist der assyrischen Geschichte verkörpert und als solcher die charakteristischste Gestalt des assyrischen Pantheons, ja in gewissem Sinne dessen einzige charakteristische Figur. Sein Einfluss geht so tief, dass fast sämtliche übrigen Götter etwas von seinem Wesen annehmen. Wo und wann sich nur eine Gelegenheit bietet, betont man diejenigen Züge seines Wesens, die auf den Besitz von Macht über den Gegner weisen. Die Götter des assyrischen Pantheons muten uns wie lauter winzige Aschurs neben dem einen grossen an; je mehr sie ihm ähnlich werden, desto höher stehen sie in der Gunst der Könige.

Eine Gemahlin Aschurs kommt in assyrischen historischen Inschriften nicht vor. Nur in einem bei Gelegenheit einer Mondfinsternis verfassten Gebete, das dem Aschurbanapal in den Mund gelegt ist, nennt sich dieser den Diener des Sterns Sibzianna[1]), dessen Gott Aschur und dessen Göttin Aschschurîtu[2]) sei. Das Natürlichste wäre, in dieser Aschschurîtu, einer Femininbildung zu Aschur, dessen Gemahlin zu sehen. Ist dies richtig, so ergibt sich aus der Bildung aber gleichzeitig, dass es sich hier nur um einen verblassten Abglanz des mächtigen männlichen Gottes handeln kann, der für das wirkliche Pantheon nicht in Betracht kommt. Andererseits wäre es jedoch auch nicht unmöglich, dass Aschschurîtu bloss eine poetische Bezeichnung der einzigen Göttin sein soll, die eine tatsächliche Rolle in der assyrischen Religion spielt, nämlich der Ischtar, welche zwar nicht Aschurs Gemahlin ist, aber doch sehr häufig an seiner Seite erscheint.

Ischtar.

An Rang Aschur am Nächsten steht während der ruhmreichsten Epoche der assyrischen Geschichte die grosse Göttin Ischtar. Dass die assyrische Ischtar mit der grossen Göttin des babylonischen Pantheons identisch ist, darf als ausgemacht gelten. Am Meisten gleicht sie der Nanâ[3]), der Ischtar von Erech; aber wie wir die babylonische Ischtar unter verschiedenen Namen und Formen erscheinen sahen, so gibt es auch in Assyrien wenigstens zwei Ischtars, die in den Texten als Ischtar

1) Der Regulus-Stern (Jensen, Kosmologie S. 36).

2) Den Text siehe bei King, Bab. Magic and Sorcery Nr. 50, Z. 13. Ebenda Nr. 56, 8 sowie No. 2, 26 (nach dem Texte D) finden sich zwei Parallelstellen.

3) Siehe oben S. 77.

von Ninive und Ischtar von Arbela unterschieden werden. Die erstgenannte hiess als Kriegsgöttin auch „Königin von Kitmuru“ [1]), d. h. „des Kampfes“, mit Anspielung auf einen ihr zu Ehren in Ninive erbauten Tempel E-kitmuru [2]). Der Sitz der letzteren war Arbela [3]), eine Stadt östlich von Calah, ungefähr mitten zwischen dem oberen und unteren Zab.

Welche dieser beiden Ischtars die ältere ist, lässt sich nicht leicht entscheiden. Die Assyrer selbst scheinen gewusst zu haben, dass Ischtar aus Babylonien stammte; denn Tiglath-Pileser I. hebt ausdrücklich hervor, dass der Ischtartempel, den er in seiner Hauptstadt baut, „der assyrischen Ischtar“ geweiht sei [4]). Da dies die älteste Erwähnung der Göttin in einem assyrischen Texte ist, so dürfen wir hieraus vielleicht den Schluss ziehen, dass ihr Kult zugleich mit der Verlegung der Residenz nach Calah gekommen sei. An und für sich würde das die Ischtar von Ninive zwar noch nicht zu der Älteren machen, aber doch den höheren Rang erklären, den man ihr zugestand. Dass aber Rang und Alter hier in der Tat im Zusammenhang stehen, beweist die Erwähnung des Ischtartempels E-masch-masch zu Ninive in Hammurabis Gesetzbuche [5]) (ca. 2250 v. Chr.). Ischtar von Arbela erscheint in den historischen Texten nicht vor Sennacherib [6]) (704—681 v. Chr.), also erst in verhältnismässig später Zeit. Tiele vermutet, Arbela sei Sitz einer im Dienste der Ischtar stehenden Prophetenschule gewesen [7]). Der merkwürdige Name „Viergott“-Stadt spricht allerdings zu Gunsten der Annahme, dass es einmal ein grosses religiöses Zentrum war; ehe indes keine Ausgrabungen an der heutigen Stelle der Stadt stattgefunden haben, lässt sich die Frage nach dem Ischtarkult zu Arbela nicht entscheiden. Wahrscheinlich — oder sagen wir möglicherweise — sind die zwei Ischtars ihrem Ursprunge nach von einander unabhängig. Betreffs der „Königin von Kitmuru“ ist man geneigt, zu vermuten, sie sei die eingeborene Ischtar von Ninive gewesen, die ihre Stelle der sog. „assyrischen Ischtar“ abtreten musste, als diese aus Aschur, der alten Hauptstadt Assyriens, nach Ninive übergeführt ward, und dann in der Folgezeit nur unter einem ihrer Beinamen bekannt blieb, der sie von ihrer mächtigen Nebenbuhlerin unterschied. Wahrscheinlich ist auch der Kult der Ischtar von Arbela ziemlich alt; doch scheinen gewisse uns unbekannte Umstände das Interesse an ihrer

1) So bei Aschurbanapal, Rawlinson V, 1, 15—16, 42 u. ö. Siehe Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 315. Auch die Lesung Gitmuru (von gamâru) ist möglich.

2) Siehe Rawlinson II, 31, Nr. 5, 61, wo in einer Beamtenliste ein Priester des E-kitmuru erscheint.

3) Genauer Arba-ilu, d. h. „die Stadt der vierfachen Gottheit“ oder „Viergötterstadt“.

4) Rawlinson I, 14, Kol. VI, 86; vergl. Kol. IV, 36.

5) Hier E-misch-misch geschrieben Scheil, (Textes élamites-sémitiques II, S. 21, Kol. IV, 61). Der Name der Göttin von Ninua erscheint mit dem gewöhnlichen Ideogramm RI. (Siehe oben S. 135 Anm. 1).

6) Rawlinson I, 41, Kol. V, 51. 7) Babyl.-assyr. Geschichte S. 85.

Verehrung während der Zeit, in der Assyrien den Höhepunkt seiner Macht erreichte, neu belebt zu haben. Wichtig ist, dass die Assyrer keinen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Ischtars machen. Ihre charakteristischen Eigenschaften und Beiworte sind sämtlich einander ähnlich, und tatsächlich haben wir im nördlichen Reiche nur eine Ischtar.

Nach oder vielmehr neben Aschur rief man sie als die grosse Kriegs- und Schlachtengöttin an. Doch haben ihr diesen Zug nicht erst die Assyrer beigelegt. Schon Hammurabi hat die Göttin so aufgefasst[1]), und wie wir oben sahen, erscheint sie auch im Gilgameschepos gelegentlich als gewaltsam und zerstörend. Im assyrischen Pantheon wird dann aber ihre kriegerische Seite ganz besonders hervorgekehrt, so dass ihre sanfteren und milderen Eigenschaften, die sie zur „Mutter der Menschheit" machten, völlig verschwinden. Ihre Bedeutung als Kriegsgöttin wächst in demselben Masse, wie die assyrischen Herrscher auf ihrer Siegesbahn fortschreiten. Aschurrischischi (ca. 1140 v. Chr.) fleht noch zu ihr einfach als zu der höchsten Göttin[2]), für Tiglath-Pileser I.[3]) und seine Nachfolger ist sie dagegen vor allem die Herrin des Krieges, welche die Schlachtreihen ordnet und ihre Lieblinge zum Kampfe ermutigt. In kritischen Augenblicken erscheint sie dem Heere Aschurbanapals im Traume und flüstert dem Könige und seiner Armee Worte des Trostes zu[4]). Droht Gefahr, so erhebt der grosse König betend seine Hände zu ihr[5]). Sie ist nicht bloss die Mutter der Könige sondern auch die des Volkes, das angewiesen wird, sie zu ehren. Keine Gottheit kommt ihr an Glanz gleich. Wie Aschur das Haupt der Igigi ist, so heisst es von Ischtar, sie sei „mächtig über die Anunnaki". Gegen ihre Befehle gibt es keinen Widerspruch. Sie erscheint mit Köcher, Bogen und Schwert in feurige Flammen gekleidet und sendet Feuerströme auf Aschurbanapals Feinde herab, ein Bild, das zu der assyrischen Vorstellung von einer echten Kriegsgöttin vortrefflich passt[6]).

Wie Aschur nimmt sie unter den Göttern den ersten Rang ein. Schalmaneser II.[7]) nennt sie die „Erstgeborene des Himmels und der Erde" und Tiglath-Pileser I. gilt sie als die „Erste unter den Göttern"[8]). Ihre milderen Eigenschaften als gütige Mutter der Schöpfung, Spenderin des Überflusses, Erhörerin der Gebete des Sünders, die in der religiösen Literatur eine so bedeutsame Rolle spielen[9]), fehlen in den historischen Texten. Indes findet sich in ihrem Verhältnisse zu ihren Untertanen

---

1) Vergl. oben S. 82.
2) Rawlinson III, 3, Nr. 6, 12.
3) Rawlinson I, 9, Kol. I, 13—14.
4) Rawlinson V, 5, Kol. V, 97—102.
5) Zyl. B, Kol. V, 26—49.
6) Rawlinson V, 9, Kol. IX, 79—80. Hier (wie auch Zyl. B, Kol. V, 52—55) ist die Ischtar von Arbela gemeint, in welcher Stadt sich der König damals aufhielt.
7) Layard, Inscriptions 87, 12.
8) Rawlinson I, 9, Kol. I, 13.
9) Vergl. oben S. 82 und siehe Kapitel XVIII.

doch noch ein Zug der Liebe. Aschurnasirpal (884—860 v. Chr.) nennt sie die Herrin, die ihn und „seine Priesterschaft liebt“[1]). In ähnlicher Weise sagt Sennacherib von Ischtar und Aschur, dass sie seine Priesterschaft lieben. Als Kriegsgöttin ist sie natürlich „vollkommen an Mut“[2]), wie Schalmaneser es ausdrückt. Man errichtet ihr Tempel in der Stadt Aschur, in Niniveh und Arbela. Aschurbanapal[3]) unterscheidet die beiden Ischtars von Niniveh und Arbela scharf von einander; dabei scheint er merkwürdigerweise der von Arbela den Vorrang einzuräumen, trotzdem er Niniveh als Lieblingsstadt Ischtars bezeichnet. An sie, „die Herrin von Arbela“, richtet er seine Gebete, als ihn die Elamiter hart bedrängen[4]), und sie ist es, die den königlichen Truppen im Traume erscheint[5]). Der fünfte Monat des babylonischen Kalenders, Ab, ist der Ischtar heilig[6]). Aschurbanapal begibt sich nach Arbela, um ihr während dieses heiligen Zeitraums dort zu opfern. Unter seiner Regierung muss irgend etwas vorgekommen sein, was der Göttin Arbelas zu diesem auffälligen Vorrange verholfen hat, doch geht auch er nicht so weit, sie bei der Aufzählung der Götter des Pantheons über die Ischtar von Niniveh zu stellen.

Noch auf einen Punkt müssen wir hinweisen, ehe wir weiter gehen. Aschurbanapal nennt Ischtar, und zwar die Ischtar von Niniveh, die Gemahlin Bels[7]), wie diese auch bereits bei Tiglath-Pileser I. als Nin-lil, d. i. Belit[8]), die hehre Gemahlin, die Geliebte des Gottes Aschur, erscheint. Nun findet sich Ischtar in dieser Rolle nirgends in den babylonischen Inschriften. Wenn es eine Göttin gibt, mit der sie nichts gemein hat, so ist dies gerade Belit von Nippur. Um die auffällige Bezeichnung der assyrischen Schreiber zu erklären, braucht man aber nur daran zu denken, dass der Name Belit „Herrin“ bedeutet, und dass Ischtar stets als die „Belit (oder Herrin) der Schlacht“ gilt. Genau der gleiche Gedankengang, der Bel im Sinne von „Herr“ zu einem blossen Titel Marduks gemacht hat, hat auch zu der Verwendung von Belit als Titel der grossen „Herrin“ des assyrischen Pantheons geführt. Bis zu

---

1) Rawlinson I, 17, Kol. 1, 37—38.

2) Layard, Inscriptions Pl. 87, 13.

3) Z. B. Rawlinson V, 1, Kol. I, 42—43 u. ö.

4) Zylinder B, Kol. V, Z. 30 folg. Anderweitig (Rawlinson V, 2, Kol. II, Z. 115 folg.) betet er zu Aschur und Ischtar.

5) Siehe oben S. 215.

6) Siehe Kapitel XXVI unter „Feste“ und vergl. vorläufig Zimmern, Keilinschr. und das Alte Test. S. 427. Aus einer älteren Zeit stammt vermutlich die Benennung des 6. Monats als „Monat der Sendung (oder des Bescheids) der Ischtar“.

7) Rawlinson V, 8, Kol. VIII, Z. 92 (En-lil). Anderweitig (Zylinder B, Kol. V, 17) heisst Ischtar die Tochter Bels. Das muss indes auf einem Irrtum beruhen, indem statt Bel entweder Sin (vergl. Rawlinson V, 9, Kol. IX, 10), oder statt *marat* (Tochter) vielmehr *khirat* (Gattin) zu lesen sein wird.

8) Rawlinson I, 12, Kol. IV, 34—35.

der Bezeichnung der Belit-Ischtar als Gemahlin Bels war es dann nur noch ein kleiner, wennschon irrtümlicher Schritt. Ob der Irrtum nur den Schreibern zur Last fällt oder ob er tatsächlich in das theologische System der Assyrer eingedrungen ist, ist schwer zu sagen. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere; denn der entscheidende Charakterzug sowohl der babylonischen wie der assyrischen Ischtar ist ihre unabhängige Stellung. Zwar steht Ischtar zeitweilig in naher Beziehung zu Aschur, trotzdem gilt sie aber nicht als blosse Gemahlin und blosser Reflex einer männlichen Gottheit, wenn sie auch bisweilen die „geliebte Gemahlin" Aschurs heisst[1]). Vielmehr ist sie eine selbständige Herrscherin, die mit den grossen Göttern des Pantheons auf völlig gleicher Stufe steht. Sie ist dem Aschur an Rang und Würde fast ebenbürtig. Ihr Name erhält die Bedeutung „Göttin", wie der Name Bel fast synonym mit „Gott" wird. Die einheimischen wie die fremden Göttinnen erscheinen als lauter einzelne Formen der Ischtar. Sie ist gewissermassen die einzige wirkliche Göttin des späteren assyrischen Pantheons, wenigstens die einzige, welche im religiösen und politischen Leben des Volkes eine tätige Rolle spielt. Dabei ist es bemerkenswert, dass die Herrscher des Nordens neben der assyrischen Ischtar auch die babylonische, besonders die von Erech verehren. Esarhaddon unternimmt die Wiederherstellung ihres altenTempels zu Erech, und Aschurbanapal rühmt sich, den Elamitern eine Statue der Ischtar oder Nanâ von Erech wieder abgenommen zu haben, welche diese 1635 Jahre zuvor erbeutet hatten[2]).

Anu.

Auf das hohe Alter des Anukults in Assyrien haben wir bereits hingewiesen. Ehe die Stadt Aschur die Stellung einer Herrin über die nördlichen Städte errang, stand Anu an der Spitze des Pantheons, ein Platz, den er auch im Süden theoretisch weiter behauptet hat. Besonders wichtig ist, dass er gerade in der Stadt Aschur, deren Gott dann den Rang des alten „Himmelsgottes" an sich riss, einen Tempel hatte. Der Anu des Nordens weist nun durchaus keine anderen Züge auf, als der des Südens. Er ist der König der Igigi und Anunnaki, d. h. aller himmlischen und irdischen Geister, und zwar ist er dies in seiner Eigenschaft als höchster Himmelsgott. Allerdings hat sein Kult, wie es scheint, unter der alles überschattenden Suprematie Aschurs Einbusse erlitten. Sogar sein alter Tempel zu Aschur, von dessen Grundlegung uns Tiglath-Pileser I.[3]) gelegentlich seines Wiederaufbaus erzählt, dass diese 641 Jahre zuvor stattgefunden habe[4]), dient

1) Z. B. Rawlinson I, 12, Kol. IV, 34. (Nin-lil).
2) Vergl. Barton, The Semitic Ishtar Cult (Hebraica X, 9—12); auch oben S. 83.
3) Rawlinson I, 15, Kol. VII, 60—65. 4) Das ist ca. 1760 v. Chr.

nicht länger nur seiner Verehrung allein. Adad, der Gott des Donners und der Stürme[1]) und daher Anu nahe stehend, wird diesem beigesellt und darf seine Ehren teilen.

Anu erhält sich im assyrischen wie im babylonischen Pantheon hauptsächlich als Glied der theologischen Dreiheit, die bekanntlich aus Anu, Bel und Ea bestand. Tiglath-Pileser I. ruft ihn allerdings noch als eine Gottheit von wirklicher Bedeutung an. Er stellt ihn neben Adad[2]) und Ischtar, die grossen Götter der Stadt Aschur, oder neben Adad allein. Sonst erscheint er jedoch nur zusammen mit Bel und Ea, abgesehen von einer gelegentlichen Erwähnung durch Aschurnasirpal[3]), der sich in einer langen Götterliste zu Anfang seiner Annalen rühmt, Anus und Dagans Liebling zu sein. Eine hohe Verehrung genoss also die alte heilige Dreiheit auch in Assyrien, wennschon das Dogma von ihr hier nicht so stark in den Vordergrund tritt wie in Babylonien. Man bittet die drei Götter, sie möchten die Gebete dessen nicht erhören, der die von den Königen errichteten Denkmäler zerstöre[4]). Sargon berichtet uns, dass Anu, Bel und Ea den Monaten ihre Namen gegeben hätten, und derselbe König vergisst Anu nicht, als er die acht Tore seines grossen Palastes nach Göttern benennt, bei welcher Gelegenheit er ihn als den Segner der Handarbeit bezeichnet[5]).

Dagan.

Von gleich hohem Alter wie der Anukult ist in Assyrien auch derjenige Dagans. Obschon dieser in Babylonien bereits zur Zeit Manischtusus in Eigennamen vorkommt[6]), so scheint er doch erst im Norden eine höhere Bedeutung gewonnen zu haben[7]). Der Name des Gottes findet sich hier als Bestandteil in dem Namen Ischme-Dagans, des Vaters Samsi-Adads I.[8]), wieder, dessen Lebenszeit sich etwa gegen die Mitte des 19. Jahrh. v. Chr. ansetzen lässt.

Die Form Dagan ist interessant, weil sie mit dem im Buche der Richter vorkommenden Namen des Hauptgottes der Philister, Dagon, fast identisch ist[9]). Diese Übereinstimmung kann schwerlich nur rein zufällig sein. Wir wissen aus anderen Quellen, dass Dagan in Palästina bereits im 14. oder 15. Jahrh. verehrt ward[10]), und falls die Form Dagan

1) Siehe S. 148—149. 2) Rawlinson I, 15, Kol. VII, 60, 71, 83 u. ö.
3) Rawlinson I, 17, Kol. I, 10—11.
4) Vergl. oben S. 141. 5) Vergl. Kap. XIII.
6) Scheil, Textes élamites-sémitiques I. (Obelisk A, Kol. V, 8; Kol. XI, 15 und C, Kol. XVI, 7); vergl. auch oben S. 98.
7) Vergl. Tiele, Gesch. d. Rel. im Alt. I, 172.
8) Rawlinson I, 15, Kol. VII, 63. Vergl. Hommel, Babyl.-Assyr. Geschichte S. 490.
9) Das *ō* in Dagon müsste in der Keilschrift durch *â* wiedergegeben sein.
10) Ein Eigenname Dagan-takala findet sich in den El-Amarna-Briefen (B 129, 2 und L 74, 3).

von *Dag* abgeleitet ist, so enthält sie ein afformatives Element, welches das Wort als nichtassyrisch kennzeichnet. Die Annahme hat viel für sich, dass Dagan ein Gott sei, dessen Kult zu einer sehr frühen Zeit durch den Einfluss aramäischer Horden, wie sie während der babylonisch-assyrischen Geschichte ständig die östlichen Tigrisufer besetzt hielten, eingeführt sei. Nach seiner Einführung gewinnt der Gott dort jedoch ein anderes Aussehen als bei den Philistern. Diesen galt er als Gott des Ackerbaues, während er in Assyrien die zweite Stelle im Pantheon erhält und zum Genossen Anus wird. Anus Bereich ist der Himmel, Dagan gilt als Erdgott. Auf diese Weise ergibt sich die Verschmelzung mit dem babylonischen Bel, auf die wir oben hingewiesen haben[1]), und infolge deren Dagan später aus dem assyrischen Pantheon allmählich verschwindet. Aschurnasirpal[2]) ruft ihn zusammen mit Anu an, ähnlich wie Tiglath-Pileser I. Anu und Adad nebeneinander stellt[3]). Zwei Jahrhunderte später wiederholt Sargon[4]), dessen Schreiber, wie Jensen zuerst hervorgehoben hat, eine „archäologische" Vorliebe für die älteren Gottheiten verraten, Aschurnasirpals Worte und nennt seine Untertanen „Truppen Anus und Dagans". Es verdient jedoch Beachtung, dass er Dagan nicht mit zu den Gottheiten rechnet, denen zu Ehren er die Tore seines Palastes benennt. Wir können daher das 9. Jahrh. als die untere Grenze des Dagankults in Assyrien ansetzen. Eigennamen mit Dagan kommen nach Aschurnasirpal nur höchst selten vor[5]).

Schamasch.

Abgesehen von dem Zeugnisse, das der Name des Königs Samsi-Adad I. liefert, haben wir für das hohe Alter des Schamaschkults in Assyrien noch einen Beweis in der ausdrücklichen Angabe Pudilus[6]) (ca. 1350 v. Chr.), er habe dem Sonnengotte in der Stadt Aschur einen Tempel erbaut. Dabei nennt er Schamasch die „beschirmende Gottheit", doch ist sein Schutz hier in einem ganz besonderen Sinne zu verstehen. Schamasch tut nichts aus Laune. Wie wir gesehen haben, ist er in ganz ausgesprochener Weise ein Gott der Gerechtigkeit und spendet seine Gunst auf Grund unwandelbarer Prinzipien. Was Assyrien anlangt, so steht hier die Auffassung Schamaschs auf einem höheren ethischen Niveau als die aller anderen Gottheiten. Aschur und Ischtar sind blindlings für Assyrien eingenommen und unterstützen seine Herrscher um jeden Preis, Schamasch dagegen schenkt den Königen seine Gunst nur,

1) Siehe oben S. 142 und 145.
2) Rawlinson I, 17, Kol. I, 10—11. 3) Siehe oben S. 144 und 219.
4) Annalen 2; vergl. ferner Sargon ed. Winckler S. 146, 164.
5) Ein Eponymus seiner Zeit führt den Namen Dagan-bel-nasir. Siehe Johns, Assyrian Deeds III, S. 437.
6) Winckler, Zeitschr. f. Assyr. II, 313 und Tafel 3 Nr. 8.

weil sie gerecht sind oder, was dasselbe heissen will, weil sie dies zu sein vorgeben. Selbst einem so mitleidslosen Krieger wie Tiglath-Pileser I. gilt Schamasch als der Richter Himmels und der Erde, der die Bosheit der Feinde des Königs sieht und sie um dieser ihrer Missetat willen vernichtet[1]). Lässt er gewisse Gefangene in Gnaden frei[2]), so tut er dies in Schamaschs Gegenwart. Daher behauptet Tiglath-Pileser, er habe als Anwalt der gerechten Sache sein ruhmreiches Szepter aus Schamaschs Händen empfangen[3]), und in gleicher Weise gilt dieser allen seinen Nachfolgern bis zu den Tagen Sargons herab vor allem und in erster Linie als der Richter über die Menschen wie über die Götter.

Natürlich ist in dieser Auffassung Schamaschs, die sich genau an die babylonische anschliesst, nichts Neues; doch scheinen in Assyrien die Eigenschaften des Gottes als Richters vielleicht noch stärker in den Vordergrund gestellt, weil sich hier fast das gesamte ethische Gefühl des nördlichen Volkes in seiner Person verkörpert hat. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass sich Könige wie Aschurnasirpal und Schalmaneser II. geradezu „die Sonne der Völkerscharen“[4]) nennen, wodurch sie ihre allumfassende Macht zum Ausdruck bringen wollen. Die Redensart klingt an sich ägyptisch[5]), da sich jedoch bereits Hammurabi (ca. 2250 v. Chr.) die „Sonne Babyloniens“ nennt[6]), so ist es unnötig, einen unmittelbaren ägyptischen Einfluss anzunehmen; es sei denn, dass die engen Beziehungen zwischen Ägypten und Babylonien bis in die älteste Zeit hinaufreichen. Schalmaneser legt dem Schamasch zahlreiche Titel bei. Er ist der Führer par excellence, der Bote der Götter, der Held, der Richter der Welt, welcher die Menschheit zum Rechten leitet, und endlich, was am Bezeichnendsten ist, der Herr des Gesetzes. Sargon, der in allem seinen Tun gern das Prinzip der Gerechtigkeit stark betont, erbaut dem Schamasch sogar ein Heiligtum jenseits der Nordgrenzen Assyriens[7]).

Doch waren die Könige, die sich so unter den Schutz des grossen Richters stellten, sich dabei stets der Tatsache bewusst, dass dieser Schutz vor allem auf dem Schlachtfelde wünschenswert war. Da Krieg ihr höchster Gedanke war, so konnte die andere Seite von Schamaschs Wesen, seine Macht und Gewalttätigkeit, nicht unberücksichtigt bleiben.

---

1) Rawlinson I, 9, Kol. I, 7—8.

2) Rawlinson I, 13, Kol. V, 10—16.

3) Ebenda Kol. I, 31—32.

4) Aschurnasirpal (Rawlinson I, 17, Kol. I, 10), Schalmaneser II. (Rawlinson III, 7, Kol. I, 5).

5) In den El-Amarna-Briefen (ca. 1400 v. Chr.) bezeichnen die Statthalter der palästinischen Staaten ihren ägyptischen Herrn gewöhnlich als „meine Sonne“.

6) Scheil, Textes élamites-sémitiques II, S. 22 (Code de Hammurabi Kol. V, 4—5).

7) Zylinder Zeile 43. Näheres ist über das Heiligtum nicht bekannt.

Tiglath-Pileser I.[1]) ruft ihn daher auch als den Krieger an, ein Titel, den der Gott allerdings in der religiösen Literatur ebenfalls häufig führt. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass ein Kriegervolk, dessen Hauptgottheiten solche des Kampfes waren, sich zu Schamasch nicht nur deshalb hingezogen fühlen musste, weil er der Richter aller Dinge war, sondern auch darum, weil er mehrere der Eigenschaften besass, die Aschur und Ischtar auszeichneten.

Adad[2]).

Die Verbindung Adads und Schamaschs in dem Namen des alten assyrischen Königs Samsi-Adad I. ist wohl kaum als bloss zufällig anzusehen; denn nur solche Gottheiten werden zu Eigennamen vereinigt, die zu einander in Wechselbeziehungen stehen oder doch wenigstens stehen können. Auch in den Kudurru-Inschriften fanden wir Schamasch und Adad als die „göttlichen Richter" nebeneinander gestellt[3]), und Sennacherib mahnen beide im Traume, ein Bild Aschurs herzustellen[4]). Der Sturmgott Adad gilt natürlich als eine Macht, welche ein Komplement zu der grossen Lichtscheibe bildet. Beide zusammen stellen als wohltätige und zerstörende Mächte die stärksten Naturelemente dar, deren Geneigtheit sich zu sichern, besonders für ein Kriegervolk, höchst wichtig war. Man darf daher wohl annehmen, dass eine derartige Anschauung auch der Verbindung Adads mit Schamasch zu Grunde liegt.

Der assyrische Adad unterscheidet sich von dem babylonischen in nichts, nur ist er im Norden, wo er ausschliesslich als Kriegsgott erscheint, populärer als im Süden. Diese Popularität ist jedoch bloss ein Ausfluss der Vorliebe der Assyrer für kriegerische Unternehmungen, und daher bleibt die segenbringende Tätigkeit des Gottes völlig im Hintergrunde. Adad ist den Assyrern im Grunde nichts weiter als ein zweiter Aschur. So erscheint er einmal in einer Götterprozession als Begleiter Aschurs in dessen Streitwagen[5]). Tiglath-Pileser I., bei dem er auch als Mar-tu, d. h. „Westgott", erscheint[6]), hat uns eine vortreffliche Schilderung von ihm hinterlassen[7]). Er ist der Held, welcher die Felder und Häuser der Feinde des Reiches überschwemmt. Das Nahen der assyrischen Truppen wird mit einem Ansturm Adads verglichen. Seine Flüche sind das Furchtbarste, was ein Volk oder einen Menschen treffen kann; denn seine Ver-

1) Rawlinson I, 12, Kol. IV, 45.
2) Vergl. S. 146 folg.
3) Siehe oben S. 150 und 185.
4) Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 98. (K. 1356 Obv. 8—9).
5) Ebenda unter der Bezeichnung Mar-tu.
6) Rawlinson I, 14, Kol. VI, 87. Vergl. oben S. 146.
7) Ebenda Kol. I, 9—10; IV, 89—90; VIII, 83—88.

nichtungsmittel sind Blitz, Hunger und Tod. Wir haben schon wiederholentlich darauf hingewiesen, wie Tiglath-Pileser ihn dadurch ehrt, dass er ihn zum Genossen Anus in dessen grossem Tempel zu Aschur macht. Aber auch Tiglath-Pilesers Nachkommen sind in ihrer Ehrfurcht gegenüber Adad nicht minder eifrig[1]). Ihm bringen die Könige im Felde ihre Opfer dar, und wenn sie die Zerstörung, welche ein Einbruch assyrischer Truppen im Gefolge hat, möglichst stark ausmalen wollen, so sagen sie, sie hätten gleich Adad alles überschwemmt[2]). Unter diesen Umständen ist es ganz natürlich, dass Adad den Assyrern als „der Mächtigste der Götter" galt[3]). Dass neben Adad[4]) auch der Name Ramman („der Donnerer") in Assyrien im Gebrauch war, haben wir bereits bemerkt[5]); die Grenzen seiner Verbreitung lassen sich jedoch einstweilen noch nicht bestimmen.

Wir erfahren aus den assyrischen Inschriften auch etwas von Adads Gemahlin.

Schala.

Sennacherib berichtet, er habe auf seinem Kriegszuge gegen Babylonien (689 v. Chr.) die Bildsäulen Adads und Schalas aus der Stadt Babylon mit fortgenommen und sie wieder in Ekallâte aufgestellt[6]). Dies geschah zufolge seiner Angabe 418 Jahre nach ihrer einstigen Entführung durch Marduknadinakhe aus Ekallâte nach Babylon[7]). Von diesem Ekallâte wissen wir nichts weiter, als dass es in Assyrien, wahrscheinlich in dessen südlichem Teile, gelegen hat, und dass Adad und Schala die Götter des Ortes waren. Schala, das einfach „Weib" zu bedeuten scheint, erinnert also an „Herrin", welches uns schon als Name verschiedener Göttinnen begegnet ist. Möglicherweise ist der Titel Schala als eine ähnlich allgemeine Bezeichnung wie Innanna ebenfalls

---

1) Zu beachten ist, dass es sich bei Schalmaneser II. (Rawlinson III, 8, Kol. II, 87) um den westsemitischen Hadad handelt, wenn er berichtet, er habe dem Adad von Aleppo (Khalman) Opfer gebracht

2) Z. B. Tiglath-Pileser I. (Rawlinson I, 12, Kol. IV, 90), Schalmaneser II. (Rawlinson III, 8, Kol. II, 50), Aschurnasirpal (Rawlinson I, 26, Kol. III, 120).

3) So nennt ihn Aschurnasirpal, z. B. Rawlinson I, 26, Kol. III, 130.

4) Siehe oben S. 146. Auch auf die in Eigennamen vorkommende Nebenform Dadi (und Dada) sei hier noch verwiesen; vergl. Johns, An Assyrian Doomsday Book S. 40.

5) Vergl. z. B. Ra-ma-na (Var. Ra-man) als Bestandteil des Namens eines Eponymus zur Zeit Aschur-niraris (848 v. Chr.); auch in Eigennamen bei Johns, Assyrian Deeds Nr. 139 Obv. 3; Nr. 269 Rev. 9 u. s. w.; vergl. Bd. III, S. 489.

6) Bavian-Inschrift (Rawlinson III, 14) II, 48—50. Vergl. auch die Erwähnung Adads und Schalas bei Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs K 1356 Rev. 4. Die Lesung des Namens der Stadt ist nicht sicher; er bedeutet „Stadt der Paläste".

7) Ca. 1107 v. Chr.

mehreren Göttinnen beigelegt worden. Eine „Schala der Berge", die als Gemahlin Marduks bezeichnet wird, findet sich wenigstens in einer Götterliste[1]). Auch die Gemahlin Bels heisst einmal Schala[2]), wennschon in diesem Falle die Verschmelzung Marduks und Bels dazu geführt haben mag, den Namen der Gemahlin des einen auf die des andern zu übertragen. Auf die tatsächlichen Angaben, welche derartige Götterlisten liefern, darf man indes nicht zu viel Gewicht legen. Vielfach sind sie nur als völlig willkürliche Versuche, das babylonische und assyrische Pantheon zu systematisieren, anzusehen; in anderen Fällen liegt ihr Wert einzig und allein darin, dass sie die Anschauungen der babylonischen Theologen oder vielmehr gewisser Schulen widerspiegeln.

Auch in den Beschwörungsformeln[3]) wird Adads Gemahlin erwähnt. Ein weiteres Zeugnis dafür, dass die Göttin bereits in ältester Zeit in Babylonien Verehrung genoss, bietet die Erwähnung eines Bildnisses von ihr, welches im 29. Regierungsjahre des Hammurabi[4]) aufgestellt wurde. Auch als Bestandteil von babylonischen Eigennamen kommt Schala vor[5]), und selbst in Susa wird ihr ein Tempel errichtet, allerdings in Verbindung mit Adad[6]).

Ninib.

Ein anderer Gott, der dank seines gewalttätigen Wesens die Gunst der assyrischen Herrscher geniesst, ist die altbabylonische Gottheit, deren Namen bis auf Weiteres Ninib zu lesen ist[7]). In der ersten assyrischen Inschrift, in welcher er vorkommt, nämlich in der des Aschurrischischi (ca. 1140 v. Chr.), heisst er „der Starke unter den Göttern"[8]). Durch die Unterstützung Ninibs erringt Aschurrischischi allenthalben den Sieg. Andere assyrische Herrscher heben in ähnlicher Weise seine Stärke hervor. So nennt ihn Tiglath-Pileser I.[9]) den Tapferen, dessen Hauptaufgabe darin bestehe, seine, d. h. des Königs, Feinde zu vernichten. Dadurch wird er der Gott, „der des Herzens Wunsch erfüllt".

Ganz unverkennbar als einen Kriegsgott erweist ihn auch die Verbindung mit Aschur[10]). Ist dieser der König der Igigi und Anunnaki, so ist Ninib der Held der himmlischen und irdischen Geister. Zu ihm flüchten sich die Herrscher um Hilfe. Unter den assyrischen Königen erscheint

1) Rawlinson II, 57, 33. Marduk hier als LIB-ZU geschrieben.
2) Rawlinson III, 67, Nr. 1 Obv. 34 a—b.
3) Schurpu-Serie (ed. Zimmern) III, 143; Maklu (ed. Tallqvist) II, 124, wo Scha-la-asch statt Scha-la wohl auf einem Versehen des Schreibers beruht.
4) Siehe Lindl, Beiträge zur Assyriologie IV, 372.
5) Siehe oben S. 166. 6) Scheil, Textes élamites-anzanites I, 11.
7) Siehe oben S. 57 Anm. 1. 8) Rawlinson III, 3, Nr. 6, 6.
9) Rawlinson I, 9, Kol. I, 9.
10) Tiglath-Pileser I. (Rawlinson I, 15, Kol. VII, 6 und 37—38 stellt Aschur und Ninib als die, „welche seinen Wunsch erfüllen", neben einander.

Aschurnasirpal als sein ergebenster Verehrer. Dieser leitet seine Annalen[1]) nicht, wie dies sonst üblich ist, mit einer Anrufung aller oder doch vieler Götter ein, sondern mit einer Anrede Ninibs, wobei er seine ganze Beredsamkeit erschöpft, sich die Gunst dieser mächtigen Gottheit zu erringen. Fast alle Prädikate, die er Ninib beilegt, beziehen sich auf dessen kriegerische Eigenschaften. Er wohnt in der Hauptstadt Calah und ist „der Starke, der Mächtigste, der Höchste, der vollkommene, im Kampfe unbesiegliche Held, der Vernichter alles Widerstandes, der das Schloss von Himmel und Erde in seiner Hand hält, der die Tiefe öffnet; der starke, mit Jugendkraft Ausgerüstete, dessen Beschluss unabänderlich ist, ohne den keine Entscheidung weder im Himmel noch auf Erden getroffen wird, dessen Ansturm einer Flut gleicht, der das Land seiner Feinde mit sich fortreisst" — und wie die verwirrende Masse seiner Epitheta sonst noch lautet.

Die Inschriften der assyrischen Könige sind hauptsächlich zu Anfang wenig originell. Ein König oder vielmehr sein Schreiber kopiert gewöhnlich die Redensarten seiner Vorgänger oder ahmt sie nach. So liefert uns der Enkel Aschurnasirpals, Schamsi-Adad III.[2]) (824—812 v. Chr.), eine fast ebenso lange Liste von Beiworten Ninibs, die dessen Stärke und Furchtbarkeit hervorheben. Gleich Aschurnasirpal behauptet er, der Gott habe ihn auf den Thron berufen. Eine Vergleichung der beiden Listen zeigt deutlich, dass die spätere nach der älteren gemodelt ist. Wir dürfen daraus schliessen, dass während des Jahrhunderts der Regierungen Aschurnasirpals[3]) und Schamsi-Adads der Ninib-Kult sehr populär geworden sein muss, vielleicht allerdings mit einer Unterbrechung unter Schalmaneser II., der zwischen jenen beiden regierte und dessen Lieblingsgott, wie wir sahen, Schamasch war. Der grosse Tempel Ninibs befand sich in Calah, das Aschurnasirpal zu seiner offiziellen Hauptstadt erhob, und in diesem Tempel hat dieser König eine lange, seine Taten berichtende Inschrift niedergelegt. Auch eine Kolossalstatue des Gottes hat er hier aufgestellt. Nach der Fertigstellung weiht er das Bauwerk unter Gebeten und Opfern ein. Die Sonderfeste des Gottes werden in den Schabat und Ulul, den 11. und 6. Monat, gelegt, und Bestimmungen für die dauernde Aufrechterhaltung seines Kultes erlassen[4]). Doch darf man deswegen, weil Ninib augenscheinlich ein Lieblingsgott des Königs ist, nicht meinen, dieser habe sich nur um ihn allein bekümmert. Aschurnasirpal scheint eine besondere Vorliebe für Tempelbauten besessen zu haben; neben dem Tempel Ninibs erwähnt er noch Heiligtümer der „Belit des Landes", d. h. der Ischtar[5]), Sins, Gulas, Eas und Adads, die er entweder erbaut oder renoviert[6]).

1) Rawlinson I, 17, Kol. I, 1—9. 2) Rawlinson I, 29, Kol. I, 1—25.
3) Aschurnasirpals Vater führt den Namen Tukulti-Ninib.
4) Rawlinson I, 23, Kol. II, 131—135.
5) Siehe oben S. 81. 6) Rawlinson I, 23, Kol. II, Zeile 135.

Wenn jemand es seltsam finden sollte, dass Götter wie Ninib und Schamasch die Gunst assyrischer Herrscher in so hohem Grade geniessen, dass Aschur sichtlich darunter leidet, so darf man die über jede Nebenbuhlerschaft erhabene Stellung dieses letzteren Gottes nicht vergessen. Der Umstand, dass Aschurs populäres Symbol die überallhin leicht mitnehmbare Fahne war, ist zweifelsohne mit daran schuld gewesen, dass man ihm nicht sehr viele Tempel erbaut hat. Er bedurfte ihrer nicht. Gerade weil er der allgemein anerkannte Schutzpatron war, fühlten sich die Könige veranlasst, neben ihm noch eine andere Nebengottheit zu wählen, unter deren besonderen Schutz sie sich selbst stellen konnten. Das natürliche Bedürfnis nach Abwechselung bewog neben anderen uns unbekannten Umständen den einen, Adad, einen anderen, Ninib zu wählen; ein dritter verfiel auf Schamasch, und ein vierter, wie wir noch sehen werden, auf Nebo. Dabei waren sie sich aber keiner Verletzung ihrer Verpflichtungen gegen Aschur bewusst, vielmehr fühlten sie sich seines Wohlwollens beständig sicher.

Ausser zur Hilfeleistung im Kriege riefen die Könige Ninibs Beistand auch bei ihren Belustigungen an, die ihren Neigungen entsprechend ebenfalls gewaltsamer Art waren. Ihr Lieblingssport war die Jagd, besonders auf Löwen, wilde Pferde, Elefanten, Hirsche, wilde Ochsen und Stiere. Entweder zogen sie in Gegenden, wo sich solche aufhielten, oder sie legten in der Nähe ihrer Hauptstädte weite Parks an, die sie mit Jagdtieren anfüllten. Aschurnasirpal scheut auf der Suche nach Wild die längste Reise in ferne Gebirge nicht, und wendet sich dabei an Ninib und Nergal[1]). Diese beiden, die gleich Aschur und Ischtar „seine Priesterschaft lieben", liefern ihm die Jagdbeute in die Hand. Tiglath-Pileser I.[2]) war ein ganz besonderer Liebhaber der Löwen- und Elefantenjagd. Wie er berichtet, hat er einmal 10 Elefanten und 920 Löwen in verschiedenen Gegenden Nordwest-Mesopotamiens erlegt, und diesen Erfolg schreibt er Ninib zu, der ihn liebe und zusammen mit Nergal[3]) die mächtigen Waffen und den berühmten Bogen in seine Hand gegeben habe. Nach Schamsi-Adad III. hören wir von Ninib hauptsächlich nur in den offiziellen Götterverzeichnissen, welche die späteren assyrischen Könige seit Sargon[4]) gern zu Anfang und Ende ihrer Inschriften anbringen. Da aber eines derselben von dem anderen abgeschrieben ist, so besteht ihr Wert hauptsächlich nur darin, dass sie die Hauptgötter des Pantheons nennen. Dass Ninib jedoch noch bis zum Ende des assyrischen Reichs verehrt ward, beweist deutlich eine Schenkungsurkunde aus der Zeit Aschurbanapals[5]).

---

1) Rawlinson I, 28, Kol. I, 1.

2) Rawlinson I, 14, Kol. VI, 70—80.

3) Ebenda Zeile 58.

4) Eines der Tore der von Sargon erbauten Stadtmauer in Dur-Scharrukin führt den Namen Ninibs (Annalen des Saales IV, 85 ed. Winckler S. 94).

5) Craig, Assyrian und Babylonian Religious Texts II, 20.

Ehe wir Ninib verlassen, müssen wir noch ein paar Worte über sein Verhältnis zu den übrigen Göttern sagen. Wir haben in dem Abschnitte über das Pantheon vor Hammurabi auf seine Identität mit Nin-girsu, dem Hauptgotte von Gudeas Gebiet, hingewiesen [1]). Da Ningirsus solarer Charakter ausser Zweifel steht, so muss auch Ninib gleich den in ihm aufgegangenen Nin-gisch-zida und Nin-schakh [2]) ursprünglich eine Personifikation der Sonne gewesen sein. Das war schon längst bekannt; aber erst Jensen ist der Beweis gelungen, dass man sich nicht die Sonne im allgemeinen, sondern speziell die östliche sowie die Morgensonne in Ninib verkörpert dachte [3]). Unter dieser Voraussetzung werden nun mehrere seiner Titel in den Inschriften Aschurnasirpals und Schamsi-Adads III. klarer. Wie Marduk, der ja bekanntlich ebenfalls von Hause aus eine Erscheinungsform der Sonne darstellte, heisst Ninib der Erstgeborene Eas [4]), und in seiner Eigenschaft als die aufgehende Sonne wird er passend „Spross Ekurs" [5]), d. h. der Erde, genannt, worin wohl zugleich eine Anspielung darauf liegen soll, dass er anscheinend von einem Orte unter der Erde heraufsteigt. Ekur und Escharra bedeuten dasselbe, Schamsi-Adad III. gebraucht daher Escharra [6]) statt Ekurs, und da Bel der Herr von Ekur-Escharra ist, so wird Ninib, „der grosse Krieger", auch zu seinem Erstgeborenen [7]).

Andere Beiworte, wie „das Licht von Himmel und Erde", „der, welcher seinen Weg über die weite Welt nimmt" [8]), gehen gleichfalls sämtlich auf den Sonnencharakter des Gottes und stammen mithin aus einer Zeit, in welcher man noch auf seine rein natürliche Seite Nachdruck legte. Aber genau wie bei Schamasch und Nergal, wie wir sahen, ebenfalls Sonnengottheiten, führte auch bei Ninib die gewalttätige, hitzige, zerstörende Kraft, welche die Sonne unter einem Klima wie in Babylonien ausübt, dazu, in ihm eine vernichtende Macht zu sehen, deren Hilfe im kriegerischen Kampfe von hohem Werte war. Er wird zum Gotte des Gewittersturms, bei dessen Vorüberziehen Himmel und Erde erzittern. Mit seiner mächtigen Waffe demütigt er den Ungehorsamen, vernichtet er die Feinde des Königs und gewährt seinen Lieblingen jeglichen Beistand. Daher wird er oft in den Zaubertexten um Hilfe angerufen, während in der religiösen Literatur gelegentlich auch andere Eigenschaften von ihm berührt werden, wie z. B. seine Heiligkeit. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass in einer langen Liste von Eigen-

---

1) Vergl. oben S. 57. 2) Vergl. oben S. 87 und 92.

3) Jensen, Kosmologie S. 457—475. Vergl. oben S. 154.

4) Rawlinson I, 17, Kol. I, 2.

5) Ebenda. Gleichzeitig bezeichnet hier E-kur den Gott Bel; siehe unten S. 230 Anm. 6. 6) Rawlinson I, 29, Kol. I, 16.

7) Z. B. Rawlinson V, 9, Kol. IX, 84. Vergl. S. 153.

8) Er heisst auch der Spross einer Göttin Ku-tu-schar, doch ist diese Bezeichnung unklar (s. Jensen, Kosmologie S. 468 Anm. 5).

schaften Ninibs, die vermutlich einen Kommentar zu einer Ninib-Hymne gebildet hat[1]), diese zwei Seiten gleichmässig betont werden. Einerseits ist er der weise, erhabene Orakelgott, andererseits der grimmige Held und Krieger.

Bereits dem Hammurabi galt Ninib, wie man sich erinnern wird, als der Kriegsgott[2]). In einem Lande wie Assyrien musste diese Seite seines Charakters dann ganz natürlicher Weise derart akzentuiert werden, dass sie alle anderen in Schatten stellte, so dass schliesslich von dem einstigen Sonnenwesen nichts weiter übrig blieb als ein paar versprengte mythologische Redensarten, die man, vielleicht nur noch halb verstanden, der imponierenden Zahl der Beiworte des furchtbaren Kriegsgottes hinzufügte. Bemerkenswert ist jedoch, dass man noch sehr spät, nämlich zu Sennacheribs Zeit, verschiedene Erscheinungsformen des Gottes anerkannte und unterschied. So begegnen wir einer auch in den Zauberformeln vorkommenden[3]) Gottheit Sukh[4]), die als „Ninib der Priesterschaft" erklärt wird, und in derselben Inschrift unterscheidet man einen Ninib „der Mauer"[5]) von dem gewöhnlichen Gotte des Namens.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass Ninib mit dem Schweine in Beziehung gebracht ward, insofern dieses gewissermassen als ihm heilig galt. Diese Beziehung geht wohl auf seinen Charakter als vernichtender Sonnengott zurück[6]).

Als Gemahlin Ninibs galt auch bei den Assyrern

Gula.

Die assyrischen Herrscher rufen diese Göttin, die in den Zaubertexten als Ärztin eine grosse Rolle spielt, nur gelegentlich an. Aschurnasirpal erbaut ihr als der Gemahlin Ninibs ein Heiligtum[7]), und Aschurbanapal erwähnt einmal ein ihr zu Ehren gefeiertes Fest[8]).

---

1) Rawlinson II, 57 Obv. 17—42 c—d.

2) Siehe oben S. 154.

3) Z. B. Schurpu-Serie IV, 43, 74 und VIII, 4 (ed. Zimmern).

4) Meissner-Rost a. a. O. S. 100. (K. 1356, Rev. 11). Vergl. Rawlinson II, 57, 60 a—b.

5) Meissner-Rost a. a. O.

6) Eine andere Erklärung bietet Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 538. Dieselbe scheitert indes schon daran, dass die Zusammenstellung *Ninibs* mit der untergehenden Sonne, auf der sie beruht, höchst unsicher ist (vergl. auch oben S. 87).

7) Rawlinson I, 13, Kol. II, 135.

8) Rawlinson V, 1, Kol. I, 12.

Nergal.

Wie wir oben erwähnt haben, teilte Nergal mit Ninib nicht bloss die Ehre, der Schutzgott der königlichen Jagden zu sein, sondern die assyrischen Herrscher riefen ihn gleich diesem auch bei ihrem anderen Lieblingssport, dem Kriege, an. Zwischen ihm und Ninib finden sich kaum Unterschiede. Wie dieser ist er der vollkommene König der Schlacht, der im Verein mit Aschur vor dem Monarchen herzieht; man denkt ihn sich die mächtigen Waffen tragend, die dieser dem Könige geschenkt hat. In einer Inschrift Schalmanesers II.[1]) findet sich eine interessante Erwähnung Kuthas, Nergals heiliger Stadt. Der König, der auf seinem Kriegszuge gegen Babylonien nach Kutha kommt, bringt Nergal Opfer dar und spricht bei dieser Gelegenheit von ihm als „dem Helden der Götter, der erhabenen Südsonne". Ein späterer König, Sargon, benennt eine Festung in dem entlegenen Lande Nairi im Nordosten Assyriens ihm zu Ehren als Kar-Nergal[2]). Es scheint, als ob Sargons Einfluss ein Wiederaufleben des Nergalkultes bewirkt habe. Sein Nachfolger Sennacherib erbaut diesem einen Tempel in Tarbisi[3]), einer nördlichen Vorstadt Ninivehs, und Aschurbanapal, der dort eine Zeit lang Aufenthalt nimmt, verschönert dieses Bauwerk, ein Beweis des Ansehens, in welchem der Gott andauernd stand.

Nergals Gemahlin Laz wird nur selten von den assyrischen Herrschern erwähnt[4]), und auch in den religiösen Texten begegnen wir ihr nicht oft[5]).

Sin.

Der alte babylonische Mondgott Sin spielt in Assyrien eine verhältnismässig unbedeutende Rolle. Aschurnasirpal spricht von einem Tempel, vielleicht auch bloss einer Kapelle, die er ihm zu Ehren in Calah erbaut habe[6]). Von grosser Bedeutung kann das Bauwerk keinesfalls gewesen sein, da wir nichts weiter von ihm hören. Auch Sargon[7]), der eine grosse Vorliebe für die Wiederbelebung alter Kulte beweist, errichtet dem Sin nebst einer Anzahl anderer Götter in seiner offiziellen Residenz

1) Balawat, Kol. V, Zeile 4—5. Zu dem Ausdruck „Südsonne" vergl. auch Rawlinson I, 17, Kol. I, 5.

2) Prunkinschrift Z. 60 (ed. Winckler). Kar bedeutet „Festung".

3) Rawlinson I, Pl. 7, C und D. Vergl. auch Meissner-Rost a. a. O. S. 92.

4) Z. B. von Tiglath-Pileser III. (Layard Pl. 17, Z. 16; Rawlinson II, 67 Obv. Z. 12).

5) Z. B. Schurpu-Serie (ed. Zimmern) II, 175.

6) Rawlinson I, 25, Kol. III, 90 in Verbindung mit Schamasch.

7) Annalen 416—417, Zylinder 62 und anderwärts. Über die Lage von Magganubba unweit von Niniveh vergl. Meissner, assyriologische Studien I, S. 1 Anm. 2.

Khorsabad sowie ausserhalb des eigentlichen Gebietes Assyriens in Magganubba Heiligtümer. Den Sintempel zu Khorsabad erwähnt auch Sennacherib[1]). Doch wenn ihn die Könige anrufen, zeigen sich auch bei ihm die Spuren des Einflusses, den Aschur auf seine Mitgötter ausübt. Wie andere Götter nimmt er die Attribute des Kriegsgottes an. Während er in Babylonien nur als der Herr der Mondsichel und wegen des Zusammenhangs der Astrologie mit Mondbeobachtungen als eine der Quellen des Wissens galt, vermag er in Assyrien auch Furcht einzuflössen. Gleichzeitig ist er der Herr des Überflusses, und in seiner Eigenschaft als der weise Gott erscheint er als Herr der Entscheidungen, der Rat erteilt und sich durch Träume offenbart[2]).

Doch findet sich unter den Beiworten, welche ihm die assyrischen Inschriften beilegen, eines, das wie bei Ninib den assyrischen Sinkult zu der ältesten Phase der Mondverehrung im Süden in Beziehung bringt. Einer der letzten Könige Assyriens, Aschurbanapal, nennt ihn nämlich „den erstgeborenen Sohn Bels“[3]). In diesem Verhältnisse zu Bel erscheint er auch in den religiösen Texten Babyloniens. Der hier gemeinte Bel kann nur der Gott von Nippur sein, und der Titel „Sohn Bels“ beweist also, dass die Mondverehrung Assyriens in letzter Linie von derjenigen stammt, die ihren Sitz im Süden hatte. Sins sekundäre Stellung kommt darin zum Ausdruck, dass er zum Sohne Bels geworden ist. Die Entstehung der astronomischen Wissenschaft neben der Astrologie war, wie wir schon angedeutet haben, ein wichtiger Faktor für die Ausbreitung und Beibehaltung des Sinkults im Süden; zugleich erklärt aber die mangelnde geistige Originalität Assyriens die verhältnismässig untergeordnete Stellung, die der Gott im assyrischen Pantheon einnimmt.

Sins Gemahlin Nin-gal erscheint neben Ea, Sin, Adad, Schamasch und Ninib unter den Göttern, denen zu Ehren Sargon in Magganubba Heiligtümer errichtet[4]).

Nusku.

Dass Nusku ein babylonischer Gott war, dem bereits in der zweiten Periode, wenn nicht schon früher, ein würdiger Platz im Pantheon zukommt, beweist seine Erwähnung unter den Göttern höheren Ranges, die Nazimaruttasch (ca. 1340 v. Chr.) am Schlusse einer Grenzurkunde anruft[5]), sowie sein sehr häufiges Vorkommen in den religiösen Texten. Unter diesen Umständen könnte es seltsam erscheinen, dass wir ihn in den

1) Meissner-Rost, Bit-hilani S. 10.
2) Siehe Rawlinson V, 3, Kol. III, 121—127 und Pl. 4, Kol. IV, 110.
3) Rawlinson V, Kol. IV, 111.
4) Zylinder 62.
5) Scheil, Textes élamites-sémitiques I, S. 90 (Kol. IV, 19).

historischen Urkunden vor der assyrischen Periode nicht erwähnt finden. Der Grund oder wenigstens ein Grund dafür liegt in seiner Verschmelzung mit Girru, der ganz speziell als Feuergott gilt[1]), so dass man vermuten möchte, an manchen Stellen in den Zaubertexten sei die ideographische Schreibung für den Feuergott (Bil-gi) anstatt Girru geradezu Nusku zu lesen. Für die spätere Zeit bezeugen zahlreiche Eigennamen die Verehrung Nuskus in dem Distrikt von Harran[2]), sowie ferner der Umstand, dass auch Nabonnedos ihn erwähnt, wenn er von dem Mondtempel zu Harran spricht[3]). Ob hieraus auf eine ursprünglichere Verbindung Nuskus mit dem Mondgotte Sin zu schliessen sei[4]), muss jedoch dahingestellt bleiben. Zwar wird Nusku in Hymnen zu Sin in Beziehung gebracht[5]) und gilt, wie es scheint, sogar als dessen Sohn[6]). Sein Charakter als Licht- und Feuergott, sowie die gelegentliche Zusammenstellung mit Nergal lassen jedoch mit grösserer Sicherheit auf eine Sonnengottheit schliessen, während die Beziehungen zu dem Mondgotte erst sekundärer Art sind und aus der Natur Nuskus als spezieller Feuergott, der mit Vorliebe des Nachts[7]) von den Zauberern angerufen wird, folgen.

Bei einer Sonnengottheit versteht man leicht, wieso man sie als eine Erscheinungsform des Feuergottes auffassen konnte; war dies bei den mannigfachen anderen Sonnengottheiten nicht in gleicher Weise der Fall, so lag es daran, dass sie im Laufe ihrer Entwickelung andere Attribute erhielten, die wohl ihren Ursprung verdunkelten, sie aber doch nicht gänzlich ihrer Existenz beraubten. Betrachtet man Nusku als eine ursprüngliche Sonnengottheit, so erklären sich auch seine Beziehungen zu dem Bel von Nippur sowie zu Ea und Marduk, die in den Zaubertexten besonders häufig sind, viel leichter[8]).

Von den offiziellen Götterlisten Sargons und seiner Nachfolger abgesehen, sind Schalmaneser II. und Aschurbanapal die einzigen Könige, welche Nusku besonders erwähnen. Der Erstere nennt ihn den Träger des

---

1) Siehe einstweilen Tallqvist, Maklu S. 23—30, Zimmern, Keilinschr. u. d. A. T. S. 417—418.

2) Vergl. das Eigennamenverzeichnis bei Johns, An Assyrian Doomsday Book (7. Jahrh. v. Chr.) unter Nusku, sowie Naschkhu, und Naschukh, die wohl als Varianten von Nusku zu betrachten sind, welche auf eine genauere Wiedergabe der Aussprache des Namens hinzielen. Siehe Johns, a. a. O. S. 12—14.

3) Rawlinson V, 64, Kol. II, 18, 42.

4) So Jensen (Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 S. 413), der auf Grund einer höchst zweifelhaften Anspielung Nusku sogar als eine Personifikation der Neumondsichel betrachten will. Ihm folgt Zimmern, Keilinschriften u. d. Alte Testament S. 416.

5) Vergl. Craig, Assyrian and Babyl. Religious Texts I, 35 Obv. 7; 36 Obv. 7.

6) Ebenda 36 Rev. 7, obwohl er in derselben Hymne (Obv. 2; auch 35 Obv. 7) der „Erstgeborene E-kurs", d. i. Bels, genannt wird. E-kur steht hier poetisch für „Herr von Ekur"; siehe oben S. 226.

7) Siehe Tallqvist, Maklu S. 24.

8) Vergl. Kapitel XVI.

leuchtenden Szepters[1]), ähnlich wie auch Nebo heisst; ausserdem erscheint er, ebenfalls wie dieser, als der weise Gott[2]). Die zwei ideogrammatischen Symbole seines Namens, das Szepter und der Griffel, vereinigen sich also sowohl in der Person Nuskus wie in der Nebos. Andererseits spiegelt sich in der Art und Weise, in der Aschurbanapal von ihm spricht, sein mythologischer Ursprung wieder. In der religiösen Literatur ist Nusku der Bote Bel-Marduks, der dessen Botschaften dem Ea überbringt. Aus dem Boten Bels wird er dann allgemein zum Götterboten. So bezeichnet ihn Aschurbanapal als den „hochgeehrten Boten" der Götter[3]), oder unter gleichzeitiger Berücksichtigung seiner mehr realistischen Seite als den Verherrlicher der Königsmacht, der auf Befehl Aschurs und Belits neben ihn tritt und ihm als Heerführer die Feinde zu Fall bringen hilft. Auch unter den als Begleiter Aschurs auf einem Tempeltore Sennacheribs dargestellten Göttern erscheint Nusku[4]), und zwar schreitet er hier mit anderen dem Hauptgotte voraus.

Hinsichtlich des Feuergottes Girru, mit dem Nusku identifiziert wird, besitzen wir in den historischen Inschriften der assyrischen Könige nur eine Notiz Sargons[5]) über einen Monat des Jahres, der dem Diener Girrus heilig war, worunter wohl Nusku selbst zu verstehen ist. Girru gehört vornehmlich der religiösen Literatur an, und da er erst in den Zaubertexten richtig zur Geltung kommt, so können wir uns seine nähere Behandlung bis zu dem Kapitel über diese aufsparen.

Bel-Marduk.

Seit die assyrischen Könige mehr oder weniger die Oberhoheit über Babylonien in Anspruch nahmen, d. h. also etwa seit dem 12. Jahrhundert, waren sie eifrig darauf bedacht, ihren Ansprüchen durch Aufnahme des babylonischen Hauptgottes in ihr Pantheon grösseres Gewicht zu verleihen. Wir haben in einem früheren Kapitel[6]) gesehen, wie die Rolle des alten Bel von Nippur allmählich auf Marduk überging. Aus den assyrischen Inschriften ergibt sich, dass dieser Vorgang bereits im 12. Jahrh. stattgefunden hatte. Marduk heisst nicht blos häufig Bel, sondern, was noch mehr sagen will, Babylonien heisst das Land Bels oder kurz Bel, und die Babylonier werden als „die Untertanen Bels" oder „die Menschheit Bels" bezeichnet[7]). Dass in allen diesen Fällen Bel-Marduk, nicht etwa der alte Bel, gemeint ist, daran kann kein Zweifel sein. Unter Aschurrischischi[8]) taucht bereits der Titel „Statthalter Bels" auf,

1) Layard, Pl. 87, 11. 2) ib. 12. 3) Rawlinson V, 9, Kol. IX, 86.
4) Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 100. (K. 1356 Gev. 11.)
5) Zylinder 61. 6) Siehe oben S. 112 folg.
7) Siehe z. B. Rawlinson I, 9, Kol. I, 22, 33.
8) Rawlinson III, Pl. 3, Nr. 6, Z. 1.

der dann bis zuletzt die offizielle Bezeichnung für die politische Oberhoheit über das südliche Reich bleibt. Bel wird so allgemein statt Marduks gebraucht, dass der letztere Name erst wieder unter Schalmaneser II.[1]), d. h. im 9. Jahrh., erscheint. Es scheint daher ganz unzweifelhaft zu sein, dass Tiglath-Pileser I. Marduk meint, wenn er dem Bel Titel beilegt, die sichtlich dem älteren Gotte zukommen, wie z. B. „Vater der Götter", „König aller Anunnaki", „Entscheider der Beschlüsse Himmels und der Erde"[2]). Dafür spricht auch das Beiwort *bêl mâtâti* „Herr der Länder", das auf derartige Bezeichnungen folgt und, wie wir sahen, zu der Entwickelung Marduks zu Bel-Marduk mit beigetragen hat[3]).

Welche Wichtigkeit Tiglath-Pileser I. und danach auch seine Nachfolger ihrer Oberherrschaft über den alten Süden beimassen, zeigt der Umstand, dass sie Bel die zweite Stelle im Pantheon einräumten, indem sie ihn zu Beginn ihrer Inschriften unmittelbar hinter Aschur anriefen. Die Oberhoheit über Babylonien war ein Erfolg, der den Stolz der assyrischen Herrscher im höchsten Grade steigerte. Sein Alter und seine Vergangenheit flössten Ehrfurcht ein. Babylonien war nicht nur der Ursitz der assyrischen Kultur, sondern es musste den Assyrern als die ursprüngliche Wohnstätte der meisten ihrer Götter geradezu in einem heiligen Lichte erscheinen. Die alten ehrwürdigen Zentren wie Ur, Nippur, Erech und Sippar mit ihren grossen Tempeln, ihren hochentwickelten Kulten, ihren ausgedehnten Schätzen religiöser Literatur und ihren bedeutenden Körperschaften einflussreicher Priester, Theologen und Astrologen waren dem Volke des Nordens ebenso teuer, wie dem des Südens. In demselben Masse, wie diese alten Städte dann ihre politische Bedeutung verloren, wuchs ihr Ansehen in religiöser Beziehung; denn sie wurden jetzt das Ziel frommer Pilger, die sich bei den Götterfesten in grosser Zahl einfanden. Daher der Wert, den die assyrischen Herrscher auf den Besitz Babyloniens legen.

Sie lassen sich nicht gern daran erinnern, dass sie die Herrschaft über den Süden der Macht ihrer Waffen verdanken. Gleich Tiglath-Pileser I. wollen sie lieber als „von den Göttern, über das Land Bels zu herrschen, berufen" gelten[4]). Sie wollen als Bels Günstlinge angesehen werden und schreiben diesem die Ausdehnung ihrer Herrschaft zu. Er erfüllt ihre Wünsche, und wenn sie auf einen Kriegszug gegen Babylonien ausziehen, was sie oftmals taten, um die beständig bald hier, bald da im Süden ausbrechenden Aufstände zu dämpfen, so erklären sie ausdrücklich, wie dies z. B. Schalmaneser II. tut[5]), Marduk habe ihnen diesen Zug anbefohlen.

1) Layard, Pl. 91, Z. 79.

2) Rawlinson I, Pl. 9, Kol. I, 3—4.

3) Siehe oben S. 132. Wir dürfen also erwarten, den Namen Marduks auch in Texten vor dem 9. Jahrh. aufzufinden.

4) Rawlinson I, Pl. 9, Kol. I, 20—22.

5) Balawat, Kol. V, 4.

Die assyrischen Herrscher spielen sich also als Marduks Verteidiger auf, und man muss sagen, sie haben sich in der Behandlung ihrer südlichen Untertanen mild und nachsichtig gezeigt. Sie üben nicht die Grausamkeiten aus — Verbrennungen von Städten, Plünderungen, allgemeines Abschlachten der Bewohner — die sonst für ihre Kriege gegen die nordöstlichen und nordwestlichen Völker oder gegen Elam so bezeichnend sind. Sie belassen den Babyloniern so viel von der alten Unabhängigkeit, als sich nur irgend mit ihrem Imperialismus verträgt. Die inneren Angelegenheiten Babyloniens lassen sie noch auf lange Zeit hinaus durch eingeborene Herrscher des Landes regeln; erst verhältnismässig spät, unter Sennacherib, ward es infolge der unaufhörlichen Ruhestörungen durch diese einheimischen Fürsten, die sich selbständig zu machen bestrebten, bei den assyrischen Königen Brauch, ein Mitglied ihres eigenen königlichen Hauses, einen Sohn oder Bruder, zum Regenten Babyloniens zu ernennen.

Was den Kult anlangt, so waren die assyrischen Könige sorgsam darauf bedacht, diesen unverändert zu erhalten und ihn, wo er etwa gestört worden war, wieder herzustellen, um sich so die Gunst der Götter des Südens zu sichern. So besucht Schalmaneser II.[1]) nach Beendigung seines Feldzugs Marduks grossen Tempel E-sagila zu Babylon und bringt dem Bel sowie der Belit, d. h. Marduk und Sarpanitum, Gebete und Opfer dar. Von E-sagila begibt er sich nach Borsippa, wo er Nebo und dessen Gemahlin, die er Nanâ nennt, seine Verehrung bezeugt. Die Könige lassen gern, besonders wenn sie von den babylonischen Feldzügen sprechen, nach Aschur Marduks Namen einfliessen[2]). Durch Aschurs und Marduks Hilfe sind ihre Truppen siegreich. Marduk teilt Aschurs furchtbare Herrlichkeit. Bisweilen treten auch Schamasch oder Schamasch und Adad dazu und bilden so ein kleines Pantheon, dessen Hilfe man in den babylonischen Kriegen anfleht. Diese Beschränkung auf babylonische Angelegenheiten erweiterte sich dann bei Aschur und Marduk zu allgemeiner Anrufung. Esarhaddon[3]) erklärt sich ausdrücklich zum Retter von Marduks Ehre, um auf diese Weise seinen Feldzug gegen Babylon gewissermassen zu rechtfertigen. Um seine rechtmässige Oberherrschaft sowohl über Babylonien wie auch über Assyrien nachdrücklich zu begründen, behauptet Sargon[4]), Aschur und Marduk hätten ihn auf den Thron berufen.

Noch weiter als seine Vorgänger geht Aschurbanapal. Er zieht behufs förmlicher Einsetzung seines Bruders Schamasch-schum-ukin als Vizekönigs nach Babylon, betritt den Tempel Marduks, den er ohne jedes Bedenken „Herrn der Herren“ nennt, verrichtet die üblichen Zere-

1) Balawat, Kol. V, 5—VI, 4.
2) Z. B. Schalmaneser II. (Layard, Pl. 91, 79).
3) Rawlinson I, 49, Kol. I, 19 folg.
4) Nimrud-Inschrift Z. 2 (ed. Winckler S. 168).

monien und beschliesst diese mit einem innigen Gebet an den Gott um dessen andauerndes Wohlwollen und Segen[1]). Die grossen Götter Nergal, Nebo und Schamasch kommen aus ihren Heiligtümern, um Marduk ihre Verehrung darzubringen. Als sich Aschurbanapals Bruder Schamasch-schum-ukin[2]) unabhängig zu machen versucht, strebt er danach, sich durch Opfer und andere Mittel Marduks Gunst zu sichern, da er wohl weiss, dass er dadurch auch bei den Babyloniern Unterstützung finden wird. Weiterhin bemerkt Aschurbanapal auf einem Feldzuge im Norden, der Tag seines Aufbruchs von Damaskus sei das Mardukfest gewesen[3]), ein Beweis, dass er des babylonischen Gottes selbst fern von Babylonien gedenkt. Esarhaddon und Aschurbanapal nennen Marduk neben Schamasch, als sie den Sonnengott um ein Orakel anflehen[4]).

Eigentümlich ist die Bezeichnung „der assyrische Bel" neben der „assyrischen Ischtar" in einer feierlichen Götteranrufung am Schlusse eines Freibriefs aus der Zeit Aschurbanapals[5]). Da die „assyrische Ischtar"[6]) die nördliche — im Gegensatze zu der südlichen, d. h. der von Erech u. s. w. — bezeichnen soll, so wird es sich bei dem „assyrischen Bel" wohl ebenfalls um einen besonderen, in Assyrien eingeführten Mardukkult handeln. Wir haben daher in dem Ausdrucke wohl einen weiteren Beweis für die Huldigungen zu suchen, welche die assyrischen Könige dem Marduk darbrachten, indem sie ihn zu einem Gotte ihres Landes umgestalteten.

Indess finden sich auch in den assyrischen Inschriften eine Anzahl Stellen, an denen mit Bel nicht Marduk, sondern der alte Gott Bel gemeint ist.

Bel.

Tiglath-Pileser I. berichtet, er habe in der Stadt Aschur einen Beltempel wieder hergestellt, wobei er den Gott durch Beifügung des Wortes „alt"[7]) näher bestimmt. Damit wollte er augenscheinlich den Gott Nippurs von Bel-Marduk unterscheiden, ähnlich wie Hammurabi einmal Dagan zu Bel hinzusetzt[8]), um keinen Zweifel daran zu lassen, wen er meint. Sargon, der mit einer besonderen Vorliebe archäologischen Neigungen nachhängt, führt dann Bel als „den grossen Berg", den „Herrn

1) Rawlinson III, Pl. 16, Nr. 5. Vergl. auch Schalmaneser II. (Layard Pl. 97, Z. 79 und 188) falls hier nicht Marduk irrtümlich statt Adads steht (vergl. Zeile 175).

2) Lehmann, Schamasch-schum-ukin S. 10, Tafel V—VII.

3) Rawlinson V, 9, Kol. IX, 11—12.

4) Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott, *passim*.

5) Meissner, Assyrische Freibriefe (Beiträge zur Assyriologie II, 587, Rev. 34 und 37).

6) Siehe oben S. 214.

7) Rawlinson I, Pl. 14, Kol. VI, 87.

8) Vergl. oben S. 137.

der Länder" ein, der in E-khar-sag-kurkura, d. h. dem heiligen Berge, auf dem die Götter geboren sind, wohnt, und lässt ihn an dem Einweihungsfeste seines Königspalastes zu Khorsabad teilnehmen[1]). Die Titel, die er ihm bei dieser Gelegenheit gibt, passen nur auf den alten Bel, ob indess er oder seine Schreiber wirklich eine Scheidung zwischen diesem und Bel-Marduk beabsichtigt haben, lässt sich schwer sagen. Bel erscheint an den betr. Stellen unmittelbar hinter Aschur, und man möchte daher mutmassen, Sargon hätten hier seine archäologischen Kenntnisse im Stiche gelassen, indem er den alten Bel anrief, in Wahrheit aber Bel-Marduk, den Hauptgott seines nächst Assyrien wertvollsten Gebiets meinte[2]).

Ferner ist natürlich der alte Bel gemeint, wenn er nebst Anu oder Belit als siegverleihender Gott angerufen wird[3]), oder wenn er als Glied der alten Dreiheit Anu, Bel, Ea erscheint, deren Verehrung für die assyrischen wie für die babylonischen Herrscher gleich charakteristisch ist. Schliesslich benennt Sargon auch eines der Tore seines Palastes nach Bel[4]), wobei er ihn als den bezeichnet, der den Grund zu seiner Stadt gelegt habe. Auch in diesem Falle handelt es sich um den alten Bel.

Belit.

Hinsichtlich Belits findet sich in den assyrischen Inschriften eine merkwürdige Verwirrung. Abwechselnd erscheint sie als die Gemahlin Bels, Aschurs oder Anus und bisweilen als gleichbedeutend mit Ischtar[5]). Um dies zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, wie Bel und Belit in dem Sinne von „Herr" bezw. „Herrin" in Assyrien schlechthin zu Titeln des assyrischen Hauptgottes und der assyrischen Hauptgöttin geworden sind. Diese Hauptgöttin war den Umständen nach entweder Ischtar oder das verblasste Abbild Aschurs, das als dessen Gemahlin galt. Auf diese letztere Belit geht nun die Rolle über, welche von Haus aus Bel-Marduks Gattin Belit zukam. Der Tempel in der Stadt Aschur, den Tiglath-Pileser I. mit den Bildsäulen der von ihm besiegten Gottheiten ausschmückt[6]), mag eigentlich der babylonischen Belit geweiht gewesen sein; der König, dem Bel nur als ein Titel Marduks gilt, hat aber keine Veranlassung dazu, die babylonische Sarpanitum anzubeten, und verwandelt daher die alte Belit in „die erhabene Frau, die Geliebte Aschurs".

Ebenso scheint Sargon, der eines seiner Palasttore *Bêlit ilâni*

1) Annalen 436, Prunkinschriften 175 (ed. Winckler).

2) Man denke an die häufige Verwendung der Namen Aschur und Bel für Assyrien und Babylonien.

3) Rawlinson V, 9, Kol. IX, Z. 76/7.

4) Zylinder Z. 68.

5) Vergl. oben S. 216.

6) Rawlinson I, 12, Kol. IV, 34/5.

(„die Herrin der Götter“) nennt, an die assyrische Ischtar gedacht zu haben[1]). *Bêlit ilâni* bildet hier mit Ea ein Paar, während in der weiteren Aufzählung an dieser Stelle[2]) Nin-lil (oder Belit) neben Bel und Ischtar[3]) an der Seite Anus die Göttin von Nippur, resp. die babylonische Ischtar darstellen. Dem Aschurbanapal gilt Belit als Gattin Aschurs, deren beider Sprössling er sich selbst nennt. Doch Aschurbanapal geht noch weiter und macht sogar Ischtar, weil diese auch den Titel Belit führt, zu Aschurs Gattin. Dies geschieht ausdrücklich in einer Inschrift aus dem Belittempel E-masch-masch zu Niniveh[4]), in welcher der König die Göttin bald Belit, bald Ischtar anredet, während anderweitig diese selbe Belit, die in E-masch-masch ihren Sitz hatte, als Gemahlin Aschurs bezeichnet wird[5]). Wie Aschurbanapal oder seine Schreiber auf diese irrtümliche Gleichsetzung verfallen sein mögen, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Zum Teil wohl infolge der allgemeinen Bedeutung „Göttin“, welche der Name Ischtar zu jener Zeit angenommen hatte[6]). Jedenfalls steht Aschurbanapals Auffassung im Gegensatze zu derjenigen Schalmanesers II., der die Mutter der grossen Götter richtig mit der Gemahlin Bels identifiziert[7]). Seine Schreiber verfahren insofern inkonsequent, als sie wenigstens in einer Aufzählung des Pantheons[8]) Belit direkt hinter Aschur stellen und von den beiden „assyrischen“ Ischtars unterscheiden, während sonst Aschur und Ischtar vereint erscheinen.

Sarpanitum.

Die Gemahlin Marduks wird ein einziges Mal beiläufig von Sargon erwähnt[9]), der Bel und sie nebst Nebo und Taschmitum an die Spitze der Götter Babyloniens stellt. In gleicher Weise nennt sie dann Tiglath-Pileser III.[10]) wieder, als er die Hauptgötter des babylonischen Pantheons aufzählt.

---

1) Annalen des Saales XIV, 84 (ed. Winckler S. 94).
2) ib. 81—83; Vergl. Zyl. 68—70.
3) Phonetisch geschrieben Isch-tar.
4) Rawlinson II, 66. Vergl. auch Rawlinson V, Kol. IV, 9, Z. 87.
5) Rawlinson V, 10, Kol. X, 25—27. Eine interessante Erwähnung dieses Tempels unter der Form E-misch-misch findet sich in Hammurabis Gesetzbuche (Scheil, Textes élamites-sémitiques II, S. 21, Kol. IV, 60—62. Siehe oben S. 215 Anm. 5.
6) Siehe oben S. 217.
7) Layard, Pl. 87, 12.
8) Rawlinson V, 1, Kol. I, 14; auch ib. Kol. IX, 75, ist die Genossin des Bel von Nippur gemeint.
9) Prunkinschrift Z. 143 (ed. Winckler S. 126).
10) Layard, Pl. 17, 15.

Nebo.

Die enge Verbindung Nebos mit Marduk in der Stadt Babylon führte ganz natürlich zu einer ähnlichen Verknüpfung in Assyrien, sobald Marduks Kult aus politischen Gründen im Norden Eingang gefunden hatte. Die Könige richten ihre Gebete an Bel (d. h. Marduk) und Nebo, besonders wenn es sich um babylonische Angelegenheiten handelt[1]), wie sie sonst Aschur und Ischtar anrufen. Wie gewisse Könige in ihrer Verehrung Ninib und Schamasch neben Aschur bevorzugen, so andere Nebo. Unter Adad-nirari III. (812—783 v. Chr.) hat dann der Nebokult in Assyrien augenscheinlich einen hohen Grad von Popularität erreicht. Die Art und Weise, wie der Gott damals gepriesen wird, macht beinahe den Eindruck, als habe der König den gesamten assyrischen Gottesdienst auf ihn allein konzentrieren wollen. Die Weihinschrift einer von einem königlichen Beamten aufgestellten Statue Nebos schliesst mit den bezeichnenden Worten: „O Nachkommenschaft, vertraue auf Nebo! Vertraue auf keinen anderen Gott!“[2]) Allerdings darf man in dergleichen Redensarten nicht zu viel sehen wollen. Adad-nirari III. hatte keineswegs die Absicht, Aschurs Verehrung zu unterdrücken; denn er nennt diesen beständig und gibt ihm den gleich hohen Rang wie die übrigen Könige. Aber wir dürfen doch aus allem den Schluss ziehen, dass er nächst Aschur und Ischtar am stärksten an Nebo hängt. Dass es sich um den babylonischen Nebo handelt, geht aus Bezeichnungen wie „der Sprössling E-sagilas, der Liebling Bels“, „der in E-zida wohnt“, hervor, die sonst unter den Beiworten dieses Gottes erscheinen. Ausserdem führt der Tempel zu Calah, den noch einer der letzten Könige Assyriens, Aschuretililani[3]), ausbaut, den gleichen Namen E-zida, wie Nebos grosser Tempel in Borsippa.

Die Ursachen der Popularität des Nebokultes in Assyrien haben wir schon oben auseinander gesetzt[4]). Wir wiederholen hier nur kurz, dass die Eigenschaft des Gottes als Schirmherrn der Weisheit ihn der Eifersucht der anderen Mitglieder des Pantheons entrückte. So wird er in der bereits erwähnten Inschrift aus der Zeit des Adad-nirari III. als der Schützer der Künste, als der Allweise, der dem Schreibenden den Griffel führt, als der Besitzer der Weisheit im allgemeinen gefeiert. Er ist nicht bloss der Erfinder der Schrift, sondern zugleich die Quelle aller Weisheit und heisst daher der Sohn Eas. Attribute blosser roher Kraft führt er nur selten, sondern wie es einem Gotte der Weisheit zukommt, sind Milde, Hoheit und Majestät seine Haupteigenschaften. Wegen seiner Weisheit nennt ihn Sargon den „Schreiber, der

1) Z. B. Esarhaddon, Rawlinson I, 45, Kol. II, Z. 48, sowie Rawlinson III, 15, Kol. III, Z. 24. 2) Rawlinson I, 35, Nr. 2, Z. 12.

3) Rawlinson I, 8, Nr. 3, Z. 5 ff.; auch Aschurbanapal legt in diesem Tempel eine Weihinschrift nieder (S. A. Smith, Keilschrifttexte Asurbanipals S. 112—114).

4) Vergl. oben S. 121.

alle Götter leitet“ [1]), und wenn der letzte König Assyriens, Sarakos [2]), wie ihn die griechischen Schriftsteller nennen, Nebo als „Führer der Mächte“ anruft, so scheint er dabei mehr himmlische Scharen als irdische Heere im Auge gehabt zu haben.

Schirmer der Wissenschaften wie Sargon und Aschurbanapal tragen natürlich ihre Verehrung Nebos besonders gern zur Schau. Der erstere bezeichnet ihn drastisch als „den Schreiber jedes Dinges“ [3]), und Aschurbanapal schliesst fast jedes Täfelchen seiner grossen Sammlung in der Bibliothek zu Ninive mit einer feierlichen Anrufung Nebos und seiner Gemahlin Taschmitum [4]), wobei er dem Gotte dafür dankt, dass er ihm die Ohren geöffnet, Weisheit zu vernehmen, und ihn veranlasst habe, die unermesslichen literarischen Schätze der Vergangenheit seinem Volke zugänglich zu machen.

Taschmitum.

Die Gemahlin Nebos durfte dessen Ehren in seinem Tempel zu Calah mit ihm teilen. Aber hiervon, sowie von der beständigen Nennung ihres Namens neben dem Nebos in den Tontäfelchen Aschurbanapals abgesehen, erscheint die Göttin nur dann, wenn die Könige Assyriens ihrer Gewohnheit gemäss nach Babylonien ziehen und bei den dortigen Opfern die Hauptgottheiten des babylonischen Pantheons aufzählen [5]).

Ea.

Ea nimmt in dem assyrischen Pantheon eine Doppelstellung ein: nämlich einmal als Gott der Weisheit und sodann als Glied der alten Dreiheit. Aschurbanapal erwähnt ein Heiligtum, das er ihm zu Ehren in Aschur erbaut habe. Eine Erinnerung an die Rolle, die Ea in der babylonischen Mythologie spielt, hat sich in den Titeln „Schöpfer“ und „König des Ozeans“, die ihm Schalmaneser II. gibt [6]), sowie in Aschurbanapals „Öffner der Quellen“ [7]) erhalten. Wie in Babylonien entscheidet er auch die Schicksale der Menschheit. Als Schützer der Künste ist er gleich Nebo der weise Gott und erscheint unter verschiedenen Titeln, wie Nu-dim-mud [8]), Azag-schud und Igi-dug-gu [9]), die alle seine

1) Zylinder 59. 2) Mit seinem einheimischen Namen Sin-scharischkun (Rawlinson I, Pl. 8, Nr. 6, Z. 12).

3) Zylinder 59. 4) Z. B. Rawlinson II, Pl. 21, 33, 38 u. ö.

5) Z. B. Tiglath-Pileser III., (Layard, Pl. 17, Z. 15).

6) Layard Pl. 87, 5. 7) Rawlinson V, 1, Kol. I, Z. 45.

8) Delitzsch (Das babyl. Weltschöpfungsepos S. 99) bezweifelt, dass Nu-dim-mud (oder Nu-gim-mud) ursprünglich eine Bezeichnung für Ea gewesen sei. Da Nu-dim-mud ein Beiname ist, so konnte es natürlich auch von anderen Göttern gebraucht werden; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass es speziell Ea als den Künstler bezeichnete. Vergl. Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 319/20.

9) Z. B. Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 94 (K. 5413a, 10) und S. 105 (K. 1356, Rev. 12).

Geschicklichkeit betonen; er gilt im allgemeinen als der Künstler, der die Könige bei ihren Bauunternehmungen unterstützt.

Die Ähnlichkeit der Funktionen Nebos und Eas in ihrer Eigenschaft als Götter der Weisheit und der Künste konnte an sich leicht zu einer Verwechslung beider führen. Zum Glück taten jedoch die hochtrabenden und allumfassenden Beinamen, die man Nebo gab, dessen eigentlichem Wesen als dem über der Schreibkunst waltenden Gotte keinen Abbruch, während Ea der Schutz der Bauwerke anvertraut ward, vor allem der grossen, die Zugänge zu den Palästen bewachenden Kolosse, sodann der Bildsäulen der Götter, und endlich an dritter Stelle der Tempel und Paläste im allgemeinen.

Damkina.

Eas Gemahlin kommt in den bisher aufgefundenen historischen Texten der assyrischen Periode nicht vor. Wie bereits hervorgehoben wurde[1]), ist die *Bêlit ilâni*, welche bei der Benennung der Tore in Sargons Inschrift neben Ea erscheint, nicht Damkina sondern die assyrische Ischtar. Da wir ferner an dieser Stelle neben Anu nicht Antum sondern ebenfalls Ischtar — wohl die babylonische — antreffen, so haben wir hier einen interessanten Beweis dafür, dass selbst bei Erwähnung der alten Dreiheit die assyrischen Theologen nur eine einzige Hauptgöttin anerkannten; denn im Grunde genommen sind Ischtar, Bêlit-ilâni und Ninlil, die mit Bel ein Paar bildet[2]), eine und dieselbe Erscheinung oder wurden doch jedenfalls zur Zeit Sargons als solche betrachtet.

Dagegen ist natürlich Damkina gemeint, wenn der König von der Gemahlin des Ea in Verbindung mit Sin, Schamasch, Nebo, Adad, Ninib und deren Gemahlinnen redet[3]), die in dem Tempel zu Khorsabad ihren Sitz hatten. Allerdings lässt sich vorläufig nicht entscheiden, ob der Name Damkina zu dieser Zeit noch in Assyrien gebräuchlich war.

Nin-gal.

Ein Heiligtum der Nin-gal, der Gemahlin des Mondgottes, erwähnt Sargon unter den heiligen Bauwerken, die er in seiner offiziellen Residenz errichtet habe[4]).

1) Siehe oben S. 236. Zu bemerken wäre noch, dass Zylinder Z. 48 dieselbe Göttin in ideographischer Schreibung unter der Form Nin-men-an-na „Herrin der himmlischen Krone“ erscheint. An einer Parallelstelle (Platteninschrift 14 ed. Winckler S. 166) steht aber, wie Lyon (Sargontexte S. 71) hervorhebt (auch Annalen des Saales XIV, 84, ed. Winckler S. 94), Bêlit ilâni. Vergl. ferner Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 102 (K. 1356, Rev. 14—15).

2) Zylinder Z. 68.

3) Annalen 416—417; Prunkinschrift 155—156 (ed. Winckler S. 70 und 128); Platteninschrift 17 (ed. Winckler S. 166) werden diese sechs Götter ohne die Gemahlinnen genannt.

4) Zylinder Z. 62 und Parallelstellen. Vergl. oben S. 91—92.

Zum Schlusse wollen wir noch auf einige Bezeichnungen bereits sonst bekannter Götter aufmerksam machen, die sich in den Inschriften der assyrischen Könige finden. Ob allerdings eine Gottheit Makhir, dem Aschurnasirpal in Imgur-Bel[1]) ein Bildnis und einen Tempel weiht[2]), in diese Kategorie fällt, oder ob wir es mit dem Namen einer Lokalgottheit zu tun haben, muss vorläufig dahingestellt bleiben. Der Name deckt sich der Form nach mit einem Gott, der in der religiösen Literatur vorkommt und zwar als Gott der Träume[3]).

In einem früheren Kapitel[4]) haben wir darauf hingewiesen, wie undeutlich häufig die Scheidelinie zwischen Göttern und Geistern wird. Zu den Gottheiten niederen Ranges, die sich kaum über Dämonen erheben, gehört der Pestgott, dessen Namen wahrscheinlich Ira lautete[5]). Dieser Gott spielt in einem babylonischen Mythus eine Rolle und kommt ausserdem öfters in den Zaubertexten vor[6]). In den historischen Texten erwähnen ihn Aschurnasirpal als Herr des Sturmes[7]) und der Verheerung neben Aschur und Adad, und Aschurbanapal als Krieger neben Schamasch[8]), und schildert, wie auf seinem Feldzuge gegen Babylonien die Leichen der von Ira, d. h. durch Hunger und Entbehrung, Getöteten die Strassen der Städte angefüllt hätten[9]). Augenscheinlich ist Ira nur eine Personifikation des furchtbaren Dämons der Pest, die so häufig einem Kriegszuge auf dem Fusse folgt, doch kann es kaum zweifelhaft sein, dass Aschurbanapal unter diesem Pestgotte Nergal meint, mit dem das theologische System der Babylonier Ira tatsächlich identifiziert.

An einer interessanten Stelle[10]) über den Bau seiner Residenzstadt Magganubba berichtet Sargon, er habe zu Damku (d. h. „Gnade“), Scharru-ilu (d. h. „Königsgott“) und Scha-usch-ka gebetet. Die beiden erstgenannten bezeichnet er näher als die Richter der Menschheit. Dass Damku und Scharru-ilu nur Titel, keine Namen sind, zeigt ihre Bedeutung. Da nun Schamasch und Adad öfters nebeneinander erscheinen[11]) und geradezu „die göttlichen Richter“ heissen[12]), so werden wir wohl mit der Annahme nicht fehl gehen, dass Sargon, der in der betreffenden Inschrift die grossen Götter mit einer besonderen Vorliebe durch Attribute und

1) Nicht identisch mit Balawat. Siehe Budge-King, Annals of the Kings of Assyria I, S. 168. 2) Rawlinson V, 69. Rev. 1. 9. 15.
3) Z. B. Rawlinson IV², 59, Nr. 2 Rev. 25. 4) Siehe S. 194 folg.
5) Jensen (Kosmologie S. 145 u. 445) las den Namen früher Ura oder Gira; jetzt schwankt er (Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 56) zwischen Ira und Ura. Für ersteres entscheidet sich Zimmern, Keilinschr. u. d. Alt. Test. S. 587. Weiteres über den Namen im XXIV. Kapitel. 6) Schurpu (ed. Zimmern) II, 174; VIII, 12.
7) Budge and King, Annals of the Kings of Assyria I, S. 167. (Rev. 19).
8) Rawlinson V, 3, Kol. III, 113 und Pl. 9, Kol. IX, 57.
9) Rawlinson V, 4, Kol. IV, Z. 79 folg.; ähnlich Kol. III, 134.
10) Zylinder Z. 53—54. Die Lesung Damku ist wahrscheinlich, aber nicht sicher.
11) Z. B. Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 98 (K. 1356 Obv. 3). Siehe oben S. 150, 185 und 221.
12) Belser, Beitr. z. Assyr. II, 203. (Kol. VI, 9.)

gekünstelte Titel umschreibt[1]), in der Tat mit Damku und Scharru-ilu Schamasch und Adad gemeint hat. Bei Scha-usch-ka[2]) — offenbar einer ideographischen Schreibung —, die er die Herrin von Niniveh nennt, haben wir es dagegen gewiss mit einer Bezeichnung der Ischtar zu tun.

Auch bei anderen Königen, z. B. bei Sennacherib[3]), finden sich derartige umschreibende Bezeichnungen, wie wir sie zum Teil auch in den langen, schon mehrmals erwähnten Götterlisten der assyrischen und babylonischen Gelehrten antreffen. Diese Verzeichnisse sind allerdings verschiedener Art. Einige von ihnen liefern uns Sammlungen der mannigfachen Namen, unter denen ein Gott bekannt war[4]), oder auch der Titel, die man ihm beilegte. Andere Listen enthalten blosse Aufzählungen von Ortsgottheiten[5]); sie gewinnen jedoch an Wert, wenn den Namen Hinweise auf die Lokalität, wo der Gott herstammte, hinzugefügt werden[6]). Zweifelsohne sind die meisten dieser Listen auf Grund von Texten religiöser Art angelegt worden, in denen die betreffenden Götter vorkamen. In mancher Beziehung sind diese Götterlisten indes noch recht dunkel. Es ist häufig schwierig, zu bestimmen, ob wir es mit Göttern oder mit Geistern zu tun haben, und ebenso bleibt der Ursprung und die Bedeutung vieler Namen und Beiwörter unklar. Wir haben diese Listen für unsere Übersicht über die Gottheiten des babylonischen und assyrischen Pantheons zu Rate gezogen, doch würde es natürlich bedenklich gewesen sein, aus ihnen allein das Pantheon zu erweitern. Trotz der Tendenz, die göttliche Macht auf eine begrenzte Anzahl von Göttern zu zentralisieren, behielten zweifelsohne viele lokale Kulte in Assyrien wie in Babylonien auch weiterhin eine gewisse Bedeutung, doch fehlen uns bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnis die Mittel, um die Zahl und das Wesen solcher Ortsgötter zu bestimmen. Die Eigennamen in den assyrischen Geschäftsurkunden liefern im Gegensatze zu dem Tatbestand in den babylonischen[7]) kein neues Material hierzu, da die Götter, die als Bestandteile von Eigennamen vorkommen, mit vielleicht einigen Ausnahmen[8]) genau dieselben sind, die in den historischen Texten eine Rolle spielen[9]). Obschon also eine zu-

1) So deutet er Zyl. 60 auf Ea unter den Bezeichnungen „der Backsteingott“ und *Dim-dim-gal* d. h. „Oberbaumeister Bels“, und Zyl. 47 meint er ihn mit *Schar apsi* („König der Wassertiefe“), ohne seinen Namen direkt zu nennen.

2) Oder Scha-nit-ka. 3) Siehe das folgende Kapitel.

4) Z. B. Rawlinson II, 58, Nr. 5 Titel Eas; Rawlinson II, 60, Nr. 2 solche Nebos.

5) Z. B. Rawlinson II, 60, Nr. 1.

6) Z. B. Rawlinson III, 66: Listen von Göttern, die in verschiedenen Tempeln Assyriens wie auch Babyloniens verehrt wurden. 7) Siehe S. 160 ff.

8) Darunter der höchst zweifelhafte Gott Au. Siehe Johns, Assyrian Deeds, Bd. III, S. 111. 118. 235 u. 286.

9) Siehe das ausführliche Verzeichnis bei Johns, Assyrian Deeds Bd. III, (Index) und die wertvollen Besprechungen vieler dieser Namen im 2. und 3. Bande. Interessant ist der Beweis, den diese Eigennamen für die Einführung von solch echtbabylonischen Gottheiten wie Bau, Marduk u. s. w. in Assyrien liefern.

sammenfassende Behandlung des babylonischen und assyrischen Pantheons auch alle die kleineren Kulte hätte berücksichtigen müssen, so würden diese Lokalkulte doch unsere obigen Ausführungen nur unwesentlich bereichert haben. Wir haben uns daher in jedem der drei Abschnitte, in welchen wir das Pantheon behandelt haben, nur auf einige Verweise beschränkt und dabei solche Gottheiten niederen Ranges ausgewählt, die wirklich in historischen, kaufmännischen oder religiösen Urkunden vorkommen.

Diese Hinweise mögen genügen, uns den Unterschied klar zu machen zwischen denjenigen Göttern des Pantheons, die man wirklich verehrte und denen, die eine mehr theoretische Stellung in dem System einnehmen, wie es die Gelehrten unter den politischen und sozialen Einwirkungen ihrer Zeit ausgebaut haben.

Nachtrag zu S. 215. Aus einer kürzlich von Budge und King veröffentlichten Inschrift[a]) geht hervor, dass die Bezeichnung der Ischtar als Königin (oder Herrin) von Kitmuru bereits bei Aschurnasirpal, also im 9. Jahrhundert, vorkommt, und zwar beweist der betreffende Text, dass es sich um die Ischtar, die in Calah verehrt wurde, handelt[b]). Bemerkenswert ist, dass bei Aschurnasirpal Kitmuri mit dem Götterdeterminativ erscheint[c]), und da jener an einer Stelle von dem Tempel der Kitmuri spricht[d]), parallel mit dem Tempel der Ischtar, so kann Kitmuri (oder Kidmuri) ursprünglich also kein Tempelname, sondern muss in der Tat eine alte Bezeichnung der Hauptgöttin von Calah sein, die durch die Identifizierung aller Hauptgöttinnen mit Ischtar zu einem blossen Titel herabsinkt. Ob Aschurbanapal nun die Ischtar von Calah unter der Königin von Kitmuri versteht oder diesen Ausdruck für eine Bezeichnung der Ischtar von Niniveh hält, lässt sich in Anbetracht der neuen Inschrift Aschurnasirpals nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist die letztere Annahme, wofür die Tatsache spricht, dass die Bezeichnung stets auf die Ischtar von Niniveh folgt, sowie der Umstand, dass anstatt „Herrin" (rubât) bei Aschurbanapal „Königin" (scharrat) steht.

a) Annals of the Kings of Assyria I, 162—167. (Obv. 19. 25. Rev. 9.)

b) In einer andern Inschrift, wo er von der Ischtar von Niniveh spricht, nennt er sie einfach „Ischtar von Niniveh, meine Herrin" (a. a. O. S. 159 Zeile 2. Vergl. Rawlinson III, 3 Nr. 10). Durch einen Paralleltext — von Budge-King a. a. O. erwähnt — erhalten wir in der Variante *Ischtar aschschuriti* also „Assyrische Ischtar" einen wertvollen Fingerzeig für den Ursprung und die ursprüngliche Bedeutung dieser Bezeichnung. Siehe oben S. 214.

c) Auch muss man nicht übersehen, dass Aschurnasirpal stets NIN-at-*(rubât)* (ilu) *Kitmuri* schreibt, während bei Aschurbanapal *scharrat Kitmuri* erscheint.

d) A. a. O. obv. 24. *ana schaschi bit (ilu) Kitmuri ana eschschuti abni* d. h. „für sie (i. e. Ischtar) habe ich jenen Tempel der Göttin Kitmuri von neuem erbaut." Vergl. Z. 19. „Tempel der Ischtar, Herrin Kitmuri". Diese Annahme schliesst jedoch nicht aus, dass später E-Kitmuri (ohne Götterdeterminativ) als Tempelname betrachtet, und wie oben (S. 215) angegeben, auf einen zu Ehren der Ischtar in Niniveh errichteten Tempel übertragen wurde. Es hat den Anschein, als ob die späteren assyrischen Schreiber sich über die ursprüngliche Bedeutung der Bezeichnung *Kitmuri* nicht mehr ganz klar waren.

XIII. Kapitel.

Die Dreiheit und die gruppenweise Anrufung von Gottheiten.

Dem Beispiele ihrer babylonischen Vorgänger folgend, nennen die assyrischen Könige in ihren Inschriften gerne Gruppen von Göttern, unter deren Schutz sie sich stellen. Sie tun dies jedoch nicht in dem Sinne der früheren babylonischen Herrscher, welche die Gottheiten der von ihnen eroberten Städte und Gebiete ihrem eigenen Pantheon einverleiben, um dadurch die Ausdehnung ihres Machtbereichs besonders hervorzuheben. Seit die Zeit der unabhängigen Staaten vorüber war, hatten die Lokalgottheiten an Bedeutung eingebüsst. Das theologische System, das sich in Babylonien entwickelt hatte, hatte in Übereinstimmung mit dem Volksglauben zu einer beschränkten Auswahl aus der Masse der Gottheiten geführt, deren jede einzelne ziemlich fest bestimmte Attribute erhielt, und die zusammen sämtliche die Menschheit beeinflussenden Mächte verkörperten. Von diesen Gottheiten sind nun, wie wir sahen, einzelne in Assyrien populärer als andere geworden, trotzdem aber haben die Könige, besonders die der letzten Periode der assyrischen Geschichte, doch auch die unbedeutenderen gern bei der Aufzählung ihres Pantheons mitgenannt. Politik und kritiklose Nachahmung älterer Beispiele haben zusammengewirkt, so dass diese Listen ein rein formelhaftes Aussehen zeigen, das den Eindruck, welchen sie sonst machen würden, abschwächt.

Die gruppenweisen Anrufungen von Göttern finden sich gewöhnlich zu Beginn und Ende der Inschriften — zu Beginn, um die Hilfe der Götter zu erbitten, zu Ende, um ihre Flüche auf diejenigen herabzuwünschen, welche sich beikommen lassen möchten, die stolzen Bauwerke der Könige zu zerstören. Öfters wird aber auch die Erzählung unterbrochen, um einer grösseren oder kleineren Göttergruppe den Dank für

einen Sieg abzustatten, den sie schon verliehen hat oder den man noch von ihr erhofft.

Unter diesen Gruppenanrufungen nimmt die Dreiheit Anu, Bel und Ea eine besondere Stellung ein. Zwar spielt diese Doktrin durchaus keine so hervorragende Rolle wie in den babylonischen Inschriften, wenn auch die Könige bei Gelegenheit die drei oder nur Anu und Bel anführen, sei es dass sie ihnen einen Sieg zuschreiben, sie als die Schöpfer des Kalenderwesens hinstellen, oder sich selbst als von ihnen zur Herrschaft über Assyrien berufen bezeichnen. Sargon scheint sogar in seinem antiquarischen Eifer versucht zu haben, die Dreiheit wieder als Sondergruppe in das Pantheon einzuführen, in der Regel werden sie aber mit andern Göttern zusammen genannt. So bittet Adadnirari I. (1345 v. Ch.)[1]) Aschur, Anu, Bel, Ea und Ischtar samt den Igigi und Anunnaki die Zerstörer seiner Inschriften zu verfluchen, und abgesehen von Sargons künstlichen Bestrebungen, das Interesse an der Dreiheit wieder zu beleben, fällt sie in den längeren wie kürzeren Götterlisten der Könige seit Tiglath-Pileser I. (c. 1100 v. Chr.) gewöhnlich durch ihre Abwesenheit auf.

Was die anderen Götter anlangt, so ist ihre Wahl bei den einzelnen Anrufungen vielfach rein willkürlich, während in anderen Fällen der Grund der Auswahl deutlich ist. So beten die Könige, wenn sie nach Babylonien ziehen — sei es in den Krieg oder um zu opfern — zu den Göttern Babyloniens: entweder zu den Hauptgöttern Marduk und Nebo allein oder zu Bel (d. i. Marduk), Sarpanitum, Nebo, Taschmitum, Nanâ, Nergal nebst Aschur oder zu Aschur und Marduk bezw. Marduk, Nebo und Aschur. Bisweilen hängt die Wahl der Gottheiten auch davon ab, dass einzelne Könige gewisse Götter besonders bevorzugen oder dass sie es in ihren Inschriften überwiegend mit ihnen zu tun haben.

So beschränkt sich Tiglath-Pileser I. am Schlusse seiner grossen Inschrift des Anu- und Adadtempels auf die Anrufung dieser beiden Götter allein[2]). Ein anderes Mal, wo er von den speziellen Gottheiten seiner Stadt spricht, stellt er Ischtar neben Anu und Adad[3]); dabei richtet er aber ohne ersichtlichen Grund auch gelegentlich seine Gebete an Aschur, Schamasch und Adad[4]). Adad-niraris I. Pantheon besteht entweder aus der längeren oben aufgezählten Gruppe oder aus Anu, Aschur, Schamasch, Adad und Ischtar. In je spätere Jahrhunderte wir dann herabsteigen, desto länger pflegen die formellen Listen zu Beginn der Inschriften zu werden. Aschurnasirpals Pantheon besteht aus den Göttern Bel, Ninib, Anu, Dagan, Sin und Adad sowie selbstverständlich Aschur, wennschon er sich bei gewissen Gelegenheiten, wie z. B. bei einer Schilderung seiner Jagderlebnisse begnügt, nur Ninib und Nergal

1) Rawlinson IV², 39 Rev. 28—31.
2) Rawlinson I, 16, Kol. VIII, 74; vergl. VII, 72, VIII, 18 u. ö.
3) Z. B. Kol. IV, 36
4) Rawlinson III, 4, Nr. 6, 1.

zu nennen. Ferner liebt er es, in seine Inschriften dadurch Abwechslung hineinzubringen, dass er verschiedene Göttergruppen zu Paaren vereinigt: bald Aschur und Schamasch, bald Aschur und Ninib oder Aschur und Bel; dann wieder Schamasch und Adad oder die Dreiheit Aschur, Schamasch und Adad bezw. Sin, Anu und Adad. Seine Nachfolger ahmen sein Beispiel nach, doch bildet sich jeder seine Sondergruppen. Schalmanesers II. Pantheon umschliesst Aschur, Anu, Bel, Ea, Sin, Schamasch, Ninib, Nergal, Nusku, Belit und Ischtar, zusammen elf.

Aus der Regierung Adad-niraris III[1]) haben wir einen vom Jahre 799 v. Chr. datierten Freibrief, an dessen Schlusse 8 Gottheiten angerufen werden, nämlich Aschur, Schamasch, der assyrische Bel[2]), die assyrische Ischtar[3]), Adad, Nergal (?), Ninib und Sibitti[4]).

Wieder anders verfährt Sargon. Die reichhaltigste Aufzählung enthält sein Bericht über die acht Tore seines Palastes nebst den beiden Mauern, die er in der folgenden Reihenfolge nach Göttern benennt[5]):

Schamasch, der mir den Sieg verleiht,
Adad, der Überfluss spendet. } als Namen für die Osttore.

Bel, der den Grund meiner Stadt legt,
Belit, die reiche Fruchtbarkeit verleiht. } für die Nordtore.

Anu, der das Werk der Hände vervollkommnet,
Ischtar, welche den Einwohnern Gedeihen bringt. } für die Westtore.

Ea, der ihre Quellen[6]) leitet,
Belit ilâni[7]), welche die Nachkommenschaft mehrt. } für die Südtore.

Aschur, der den König alt werden lässt und die Truppen beschirmt — für die innere Mauer.

Ninib, der den Grundstein der Stadt für die Ewigkeit legt — für die äussere Mauer.

Die Reihenfolge ist hier durch die Lage der Tore bestimmt. Anderweitig stellt der König die Gruppen Ea, Sin, Schamasch, Nebo, Adad, Ninib nebst ihren Gemahlinnen[8]) oder Ea, Sin, Nin-gal, Adad, Schamasch und Ninib auf[9]). Für gewöhnlich begnügt er sich aber mit der Anrufung der Gruppe Aschur, Nebo und Marduk[10]).

Sennacheribs gewöhnliche Gruppe besteht aus Aschur, Sin, Schamasch, Bel (d. h. Marduk), Nebo, Nergal, Ischtar von Niniveh und Ischtar von Arbela — zusammen nur acht. Am Schlusse einer seiner Bauinschriften[11]) ruft er dagegen 25 Gottheiten an, und zwar in einer Weise, die uns zugleich einen Einblick in ihre Rangordnung und Gruppierung gewährt. Es verlohnt sich daher, diese Liste, welche der

1) Meissner, Assyr. Freibriefe (Beiträge zur Assyr. II) S. 558 Rev. 6—8.
2) So wohl zu ergänzen: s. S. 235.
3) Über die assyrische Ischtar s. oben S. 215.
4) Über Sibitti vergl. S. 173 ff. 5) Zylinder, Zeile 67—73.
6) Nämlich der Stadt. 7) Die assyrische Ischtar, siehe oben S. 236.
8) Prunkinschrift Zeile 155. 9) Zylinder 62.
10) Prunkinschrift Z. 3; Stele Z. 5 u. ö.
11) Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 99 (K. 1356 Rev. 10—15).

König gelegentlich der Beschreibung eines Tempeltors mitteilt, näher ins Auge zu fassen.

Das betreffende Tor zierte eine Bronzedarstellung des Gottes Aschur samt den übrigen Gliedern des assyr. Pantheons. Vor Aschur schreiten einher Schar-ur, Schar-gaz, Gaga, Nusku, Dainu (d. h. „der Richter"), Sukh, Ninib [1]), Azag-schud, Khani, Sibitti, während ihm noch 15 andere folgen, nämlich Nin-lil, Scherua, Sin, Nin-gal, Schamasch, Â, Gamlat, Anu, Antum [2]), Adad, Schala, Ea, Damkina, Bêlit ilâni (die Herrin der Götter) und Ninib. Da der König schwerlich ein irgend wie hervorragendes Glied von Aschurs Hofstaat ausgelassen haben wird, dürfte uns diese Liste einen tatsächlichen Überblick über das Pantheon seiner Zeit liefern. Vergleichen wir sie z. B. mit der so häufig in Aschurbanapals Inschrift vorkommenden, wo gewöhnlich 11 Gottheiten genannt werden, so fällt uns zunächst auf, dass Nebo und Nergal fehlen. Andererseits ist Sennacherib zu seiner hohen Zahl zum Teil nur dadurch gekommen, dass er verschiedene Erscheinungsformen derselben Gottheiten aufgenommen hat. So sind die beiden ersten Schar-ur und Schar-gaz, wie es scheint [3]), Trabanten des Gottes Sin, während ein Götterverzeichnis aus assyr. Tempeln [4]) jeden von ihnen als eine selbständige Gottheit nennt. Dainu (der Richter) ist eine Form Schamaschs. Sukh erscheint in einer Götterliste [5]) als gleichbedeutend mit *Ninib scha ramkuti*, d. h. „Ninib der Priesterschaft". Dabei soll aber dieser Ninib sichtlich von dem an letzter Stelle erwähnten unterschieden werden, während man ihn auch von Sukh durch das Beiwort *Ninib scha duri*, d. h. „Ninib der Mauer", scheidet. Wir haben also in der vorliegenden Liste gewissermassen je drei besondere Ninibs und Sins, während man sich sonst in Gebeten mit nur je einem begnügt haben wird.

In der zweiten Liste finden wir dann ebenso zwei Belits: die eine unter dem Namen Nin-lil, die andere mit dem Beiworte „der Götter" Beide sind jedoch Formen der Ischtar, wie wir bekanntlich noch zu Aschurbanapals Zeit eine Ischtar von Niniveh und eine Ischtar von Arbela haben [6]). Gaga spielt eine Rolle als Götterbote in der Schöpfungsgeschichte [7]), und ausserdem finden wir ihn sowie Khani und Azag-

1) Mit dem Zusatze *scha duri*, d. h. „der Mauer".

2) So, nicht Egir, wie Meissner-Rost (a. a. O. 102) angeben, lautet die richtige Lesung.

3) Siehe Rawlinson II, 19 Nr. 2 Rev. 53—55; auch als Sternnamen werden diese Beiden zusammengestellt z. B. Rawlinson II, 57 Nr. 6. 60. Vergl. Jensen, Kosmologie S. 145. Schar-ur auch Haupt, Sum.-akkad. Keilschrifttexte No. 10, Obv. 27.

4) Rawlinson III, 66 Rev. 31—32 b. Da auch Sin in der Liste erscheint, so sollen Schar-ur und Schar-gaz deutlich zwei besondere Gottheiten darstellen. Man darf sie daher nicht einfach als gleichbedeutend mit Sin nehmen, wie Meissner-Rost (a. a. O. 100) tun.

5) Rawlinson II, 57, 35 c—d. Dasselbe Zeichen steht auch für die Ischtar von Erech (Rawlinson II, 35, 18 a).

6) Siehe oben S. 214 ff.

7) Siehe Kapitel XXI.

schud unter den Gottheiten der Zaubertexte; Sibitti die „Sieben"-Gottheit, wird als eine Gruppe gedacht, die, mit Bogen und Pfeil bewaffnet, eine Art Leibwache der Götter bildet.[1])

Die Reihenfolge in der zweiten Hälfte ist mehr systematisch. Wir haben fünf Paare, nämlich Sin, Schamasch, Anu, Adad und Ea samt ihren Gemahlinnen. Dazu kommen die beiden besprochenen Belits. Es bleiben dann noch Scherua und Gamlat, die hier überhaupt zum ersten Male auftreten. Gamlat, das „Wohltäterin" oder „Belohnerin" bedeutet, ist augenscheinlich nur Beiwort einer Göttin[2]), und auch von Scherua wird wohl das Gleiche gelten. Es wäre nicht unmöglich, dass Scherua[3]), Nin-lil und Gamlat sämtlich die Ischtar bezeichneten. Wie dem aber auch sei, Sennacheribs Liste enthält jedenfalls zwei Klassen von Gottheiten: eine höhere mit den Hauptgöttern und eine niedere von Schutzgeistern, welche in den Beschwörungen eine Rolle spielten. Augenscheinlich sollen die meisten der neu Hinzugekommenen nur effektvoll und pomphaft wirken, das wirkliche aktive Pantheon soll bloss durch die gewöhnliche Gruppe von acht Gottheiten vertreten werden.

Sennacheribs Nachfolger, Esarhaddon, stellt wieder andere Gruppen auf. Einmal nennt er Aschur, Sin, Schamasch, Nebo, Marduk, Ischtar von Niniveh und Ischtar von Arbela, während er an anderer Stelle eine abweichende Gruppierung dieser Gottheiten vorzieht. Bezeichnend für ihn in dem Bestreben, die Babylonier mit der assyrischen Herrschaft auszusöhnen[4]), ist die häufige Hervorhebung Marduks und Nebos als Mitglieder des Pantheons. So schliesst er diese zwei Götter unter die ein, die in Niniveh ihren Wohnsitz hatten, und stellt bei dieser Gelegenheit folgende Reihenfolge auf: Aschur, Nergal, Sin, Schamasch, Adad, Ischtar, Nebo und Marduk[5]). Er liebt es Marduk neben Aschur einen fast ebenbürtigen Anteil an den Grosstaten seiner Regierung zuzuerkennen, und es hängt wohl mit diesem Bestreben zusammen, sich als guter Babylonier zu erweisen, dass er bei der ausführlichen Aufzeichnung des Pantheons, gelegentlich von Berichten über seine Tätigkeit in Babylonien, die Reihenfolge beobachtet[6]), an die wir in den Inschriften der babylonischen Herrscher gewöhnt sind, nur dass er Aschur an die Spitze stellt. Auf diesen lässt er die Dreiheit Anu, Bel und Ea folgen, die, wie bereits hervorgehoben, in den assyrischen Texten nur selten vorkommt; sodann die Gruppe Sin, Schamasch und Adad, dann Marduk und Nebo, Nergal

1) Siehe die Beschreibung bei Meissner-Rost, Beitr. z. Assyr. III, S. 228 u. 287 (K. 2801 Obv. 12).

2) *Gamil ilâni* „Wohltäter der Götter" ist ein Beiwort Marduks (Delitzsch, Handwörterbuch 198 b). Siehe oben S. 201. 3) Vielleicht „Fruchtbarkeit"?

4) Siehe hierzu Meissner-Rost's Bemerkungen in deren Abhandlung „Die Bauinschriften Asarhaddons" (Beiträge zur Assyr. III) S. 277—78.

5) K. 2745 III, 9—13 (Meissner-Rost, ebenda S. 208 u. 285.)

6) K. 2801, Obv. 1—12 (ebenda S. 228 u. 287) und 81—6—7, S. 209 Z. 10 (ebenda 260 u. 351).

und Ischtar[1]); und zu diesen elf fügt er an einer Stelle Sibitti[2]) hinzu. Unter diesen zeichnet er in der einen Inschrift besonders Aschur und Marduk aus, denen er im allgemeinen seinen Thron verdankt, und daneben Anu, der ihm die Königskrone verliehen, Bel, von dem er den Thronsitz hat, Ninib, der ihm seine Waffe anvertraut, und Nergal, der ihn mit seinem Schreckensglanz bedacht[3]).

Konsequenter als die meisten übrigen assyrischen Herrscher ist Aschurbanapal, dessen Aufzählungen uns überhaupt die zuverlässigste Götterliste liefern. Zwar nennt er ebenfalls häufig nur einige wenige Gottheiten, Aschur und Ischtar oder Aschur und Marduk, oder Aschur, Sin und Schamasch bezw. Aschur, Sin und Ischtar[4]) zu einer Gruppe vereint, und in einem Freibriefe[5]) aus seiner Regierung finden wir sogar einmal fünf, nämlich Aschur, Adad, Ber[6]), den assyrischen Bel[7]) und die assyrische Ischtar[8]); aber seine ausführlichen Reihen enthalten bis auf eine oder zwei Ausnahmen jedesmal die folgenden Namen, und zwar stets in der gleichen Reihenfolge: Aschur, Sin, Schamasch, Adad, Bel (d. i. Marduk), Nebo, Ischtar von Niniveh (die Königin von Kitmuru), Ischtar von Arbela, Ninib, Nergal und Nusku — zusammen elf[9]). Wie wir gesehen haben, wurden nicht alle von diesen tatsächlich immer in Assyrien verehrt, bei einigen schwankte die jeweilige Popularität ihres Kultes, indem dieser bald infolge der Neuerbauung oder Wiederherstellung eines ihrer Heiligtümer einen frischen Aufschwung nahm, bald verhältnismässiger Bedeutungslosigkeit verfiel. Jedenfalls haben aber formell alle diese Götter jeder Zeit als Glieder des Pantheons „der grossen Götter" gegolten. Aschurbanapals Zeugnis liefert uns also einen wertvollen Beleg dafür, wie die Anhänglichkeit an sie bis in die letzten Tage der assyrischen Monarchie hinein noch so stark war, dass sie den Königen bei allen möglichen Gelegenheiten ausdrücklicher Anerkennung wert dünkten, und wie man ihrer gemeinsamen Hülfe die ruhmreichen Errungenschaften der Vergangenheit und Gegenwart zuschrieb.

1) K. 2801, Obv. 11 erscheint Ischtar unter der Schreibung A-gu-sch-e-a. Auf eine etwas ähnliche Form Gu-sche-e-a machen Meissner-Rost a. a. O., S. 274 aufmerksam. Vergl. auch Martin, Textes religieux I, S. 66.

2) K. 2801, Obv. 12 hier deutlich als eine Gruppe von Göttern vorgestellt.

3) K. 2801, Rev. 1. Bei der Aufzeichnung zu Anfang der Inschrift fügt Esarhaddon bei jeder Gottheit ausführliche Epitheta hinzu, die viel Interessantes bieten.

4) Siehe Lyon, The Pantheon of Assurbanipal (Proc. Amer. Or. Soc. Oct. 1888, XCIV—XCV).

5) Meissner, Assyr. Freibriefe (Beiträge zur Assyr. II) S. 587 Rev. 33—37.

6) Eine Lokalgottheit? 7) Siehe oben S. 235.

8) Siehe oben S. 215.

9) Z. B. Rawlinson V, 1, Kol. I, 41—43; 2, Kol. II, 127—129; 3, Kol. III, 12—14 u. ö. Am Anfang der Inschrift (Kol. I, 14) fügt er Belit (Nin-lil) hinzu, und zwar nach Aschur.

XIV. Kapitel.

Die neubabylonische Periode.

Als Babylonien nach dem Sturze des assyrischen Reichs im Jahre 606 v. Chr. seine volle Unabhängigkeit wiedergewann, erlangte auch Marduk seine unbestrittene Oberhoheit im Pantheon zurück. Zwar war er in Babylonien stets das anerkannte Oberhaupt geblieben, doch hatte Aschur während der Periode, in welcher Assyrien mehr oder weniger streng seine Suprematie aufrecht erhielt, ganz natürlich Marduks Prestige gemindert. Wenn die assyrischen Könige Marduk ihre Ehrfurcht bezeugten, so geschah dies immer erst, nachdem sie an erster Stelle Aschur bedacht hatten. Ja, sie gingen noch weiter, indem sie Marduk und seine Genossen als ihre eigenen Götter sowie als Erhalter ihrer Herrschaft in Anspruch nahmen. Wenn die Könige gegen die südlichen Provinzen ziehen, so stehen sie nach ihrer Behauptung nicht nur unter dem Schutze der babylonischen Götter, sondern sie nehmen diese sogar in das Land, das sie angreifen wollen, mit. „Bel und die Götter von Akkad verlassen Assyrien und gehen nach Babylonien" lautet die offizielle Redewendung bei einem Feldzuge gegen Babylonien[1]). Die Babylonier müssen eine derartige hochmütige Behauptung als eine Demütigung für Marduk, Nebo und ihre anderen Götter empfunden haben.

Diese Verhältnisse änderten sich, als der Chaldäer Nebopolassar zu Ende des 7. Jahrh. Babylonien wieder selbständig machte. Marduk triumphiert nun über Aschur. Er ist wieder der grosse Gott, der Herr der eigentlich dem Himmelsgotte Anu angehörenden Götter, der höchste König der Igigi, der Vater der Anunnaki — zum grössten Teil Titel, welche die Assyrer auf Aschurs Haupt gehäuft hatten, und die Babylonier nun wiederum für Marduk in Anspruch nahmen. Man merkt, wie

1) Babylonische Chronik B, Kol. IV, Z. 35/6 (Abel-Winckler, Keilschrifttexte S. 48).

ängstlich Nebopolassar[1]) darauf bedacht ist, die neue Lage der Dinge dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass er Marduk alles zurückgibt, was vordem Aschur beansprucht hatte. Nebopolassars Nachfolger, der grosse Nebukadnezar II. setzt diese Politik seines Vaters fort. Er versäumt keine Gelegenheit, Marduk als den König, Schöpfer, Leiter der Götter, den Herrn über alles, den Barmherzigen, das Licht der Götter, den Allweisen zu verherrlichen.

Marduks Ehren teilt Nebo. Nebopolassar feiert diesen genau wie jenen und setzt bisweilen sogar seinen Namen unbedenklich vor den Marduks[2]). Er nennt ihn nicht Marduks Sohn, sondern ist augenscheinlich eifrig bemüht, beide als einander gleichstehend hinzustellen. In dieser Hinsicht befindet er sich in einem Gegensatze zu Hammurabi, der, wie man sich erinnern wird, den Nebokult zu ignorieren versucht hatte[3]). Indessen wagt es Nebopolassar doch nicht, Nebo noch über Marduk zu stellen. Er begnügt sich mit der Bezeugung seiner Vorliebe für ihn; aber sicherlich beruht es nicht bloss auf einem Zufall, dass seiner wie seines Sohnes Name Nebo und nicht Marduk als Bestandteile enthalten. Der Verdacht drängt sich auf, dass diese Hervorhebung Nebos mit Nebopolassars chaldäischem Ursprung zusammenhängt. Welche Gründe dieser aber auch mit seinen Bestrebungen gehabt haben mag, Nebo auf Kosten Marduks zu erhöhen, Nebukadnezar stellt jedenfalls die alten Beziehungen zwischen beiden wieder her. Ihm gilt Nebo von neuem nur als Marduks Sohn, und in dieser Eigenschaft ehrt er ihn. Sogar, wenn er das Szepter in des Königs Hände legt, tut er dies nur als der höchste Bote Marduks.

Man kann die neubabylonische Periode als eine ausgesprochen religiöse bezeichnen. Die Könige sind eifrig bemüht, ihrer Dankbarkeit gegen die Götter Ausdruck zu geben und weihen sich, gewiss zum Teil von dem Wunsche beseelt, den grossen Bauwerken der assyrischen Monarchen Ähnliches an die Seite zu stellen, emsig der Verschönerung der grossen Tempel in der Stadt Babylon und dem Wiederaufbau oder der Renovierung anderer allenthalben im Lande. Nebopolassar gibt in dieser Hinsicht den ersten Anstoss, und Nebukadnezar II. folgt ihm darin in ausgedehntem Masse. Mehr als 40 Tempel und Heiligtümer, die er verschönert, vergrössert und renoviert habe, zählt er in seinen Inschriften auf, und auch der letzte König Babyloniens, Nabonnedos, setzt diese Politik königlicher Tempelbauten fort. In dieser Beziehung befinden sich die neubabylonischen Herrscher in einem Gegensatze zu den assyrischen, die mehr darauf aus waren, grosse Bauwerke für sich selbst herzustellen.

---

1) Vergl. die von Strassmaier in der Zeitschr. f. Assyriologie IV, 106 folg. veröffentlichte Inschrift. Duplikat bei Hilprecht, Old Babyl. Inscriptions I, 1, Pl. 32.

2) Z. B. Zeitschrift für Assyriologie II, 172, Kol. I, Z. 9.

3) Vergl. oben S. 119.

Zwar vernachlässigte man auch in Assyrien die Götter nicht, aber man hört doch mehr von Palästen als von Tempeln und Heiligtümern, welche die Könige erbauten. In der Tat war Assyrien im Vergleich mit Babylonien arm an Tempeln. Die Hauptheiligtümer, denen die neubabylonischen Herrscher ihre Sorgfalt widmeten, waren an erster Stelle E-sagila in Babylon und E-zida in Borsippa. Nebopolassar und seine Nachfolger nennen sich mit Vorliebe „Verschönerer E-sagilas und E-zidas". Diese grossen Tempel Marduks und Nebos enthielten zugleich Heiligtümer Sarpanitums, Taschmitums, Nuskus und Eas und anderer Götter, denen die Herrscher gleichfalls ihre Fürsorge widmeten.

Nach Babylon kamen die alten Heiligtümer in den ehrwürdigen religiösen Zentren des Südens, die Tempel des Schamasch und seiner Gemahlin zu Sippar und Larsa, die Tempel Sins zu Ur und Harran, der alten Ischtar oder Anunit zu Agade, der Nanâ zu Erech an die Reihe [1]). Drittens wurden Babylon und Borsippa, die Lieblingsstädte der Könige, vor allem Nebukadnezars II., mit zahlreichen, mehr oder weniger imposanten Heiligtümern verschiedener Gottheiten ausgeschmückt. So haben Schamasch, Sin, Nin-makh (d. h. „die grosse Herrin") oder Ischtar [2]), die in dieser Zeit auch als Nin-khar-sag [3]) erscheint, ferner Ninib [4]) und Gula (die auch unter der Form Nin-Karrak [5]) vorkommt) Tempel in Babylon, während Adad einen, Gula nicht weniger als drei — vielleicht indes nur kleine Kapellen — zu Borsippa erhält [6]). Viertens gab es endlich noch Heiligtümer von untergeordneterer Bedeutung in anderen Teilen Babyloniens. Hierher gehören die Nachrichten über Renovierungen von Tempeln der Lokalgottheit Marads, die Nebukadnezar einfach als Lugal-Maradda [7]) (d. h. „König von Marad") bezeichnet, sowie des Bel-sarbi oder Schar-sarbi zu Baz [8]) (vielleicht nur ein Titel Nergals), des Ninib zu Dilbat und des Adad zu Kumari [9]).

Der Umstand, dass die meisten dieser Heiligtümer in Inschriften Nebukadnezars II. vorkommen, und dass derselbe Herrscher ausserdem bei verschiedenen Anlässen noch eine Reihe andrer Götter anruft, lässt auf eine starke Neubelebung alter Kulte schliessen. Einzelne dieser Kulte hatten

1) Siehe das Verzeichnis in der Inschrift Nebukadnezars II. bei Rawlinson V, 34, Kol. II.

2) Dieser Ischtartempel jetzt von der deutschen Expedition aufgefunden (vgl. Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 4 u. 5 und Delitzsch, Im Lande des einstigen Paradieses, S. 38—39.)

3) Vgl. Rawlinson V, 34, Kol. II, 6.

4) Vergl. Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 10.

5) Rawlinson V, 34, Kol. III, 5, 16, 38. Zu der Identität von Nin-Karrak und Gula vergl. die „Schurpu"-Beschwörungsserie IV, Z. 86 (herausgeg. von Zimmern in seinen Beiträgen zur Kenntnis der babylonischen Religion, I), wo die erstere das Gula eigene Beiwort „grosse Ärztin" führt.

6) Rawlinson I, 55, Kol. IV, 52—56.

7) Zeitschr. f. Assyr. II, 137—141, Kol. I, 26.

8) Rawlinson V, 34, Kol. II, 29—30. 9) Ebenda Kol. II, 8.

wohl zuvor nur geringe Bedeutung besessen. So kommt es, dass wir in seinen Inschriften auf Gottheiten stossen, die uns sonst nirgends begegnen. Wahrscheinlich sind dies nur Lokalgottheiten gewesen; einige — oder vielleicht viele — darunter mögen gleichzeitig personifizierte Naturkräfte oder Naturerscheinungen dargestellt haben, andre wieder mit bekannten Göttern identisch sein, die sich hier unter fremdartigen Attributen verbergen. Leider werden die meisten von ihnen nur ideographisch geschrieben, so dass sich die Lesung ihrer Namen nicht feststellen lässt. Unter ihnen findet sich eine Göttin Nin-lil-anna, welche Nebukadnezar „die Herrin, die mich liebt," nennt[1]). Bei den „archaistischen" Tendenzen der Schreiber dieses Königs dürfen wir hierin wohl eine alte Schreibweise für die uralte Göttin Nin-lil sehen[2]). Tur-lil-en[3]) wird als ein Gott geschildert, der „die Waffen der Feinde zerbricht", er erinnert an Ninib. Bel-sarbi oder Schar-sarbi, der Gott von Baz[4]), scheint dagegen eher Titel als Eigenname zu sein. Auch Ira, Nergal nebst seiner Gemahlin Laz, und Zamalmal kommen in Nebukadnezars II. Pantheon vor.

Bei keiner dieser Gottheiten, selbst nicht bei den bevorzugteren, finden sich nun wesentliche Verschiedenheiten gegenüber der Periode Hammurabis. Schamasch ist der Richter und das Licht der Götter, Sin der Weise und König der Götter von Himmel und Erde, Adad der Donnerer, Ninib der Krieger, und so geht es die ganze Reihe hindurch. Es war eben keine Zeit der Schaffung neuer theologischer Ideen, sondern nur einer mehr oder minder künstlichen Wiederbelebung alter Kulte.

Auch Nabonnedos, der letzte einheimische König von Babylonien (555—539 v. Chr.), machte den Versuch, die alten Kulte zu einem neuen Leben zu erwecken. Er widmete sich eifrig dem Neubau und der Erweiterung der Tempel des Schamasch zu Sippar[5]) und Larsa[6]), als den Wohnsitzen des Sonnengottes und seiner Gemahlin Â[7]), sowie den Heiligtümern des Sin zu Ur[8]) und Harran[9]). Bei seiner Tätigkeit in Sippar forschte er nach dem Grundsteine des Tempels, der aus der Zeit Naram-Sins, des Sohnes von Sargon, stammte, und fand ihn auch[10]).

1) Rawlinson I, 55, Kol. IV, 44—45. Vergl. Rawlinson IV², 59, Kol. III, 53—55, wo Ischtar, Nin-lil-anna und Anunit auf einander folgen.

2) Siehe oben S. 55.

3) Rawlinson V, 34, Kol. II, 26, (oder bloss Tur-lil Rawlinson I, 55, Kol. IV, 49), vielleicht nur Umstellung für Tur-en-lil = Sohn Enlils = Ninib.

4) d. h. König oder Herr von Sarbi (vergl. Rawlinson I, 65, Kol. II, 48). Pognon (Les inscriptions babyloniennes de Wadi Brissa S. 46) meint, *sarbi* bedeute die Palme, ohne indes diese an sich unwahrscheinliche Vermutung näher zu begründen. Der Stamm *sarabu* hat die Bedeutung „brennen", und „der feurige Herr" ist gewiss der Beiname irgend einer Sonnengottheit.

5) Rawlinson V, 64, Kol. II, 47—III, 21; Rawlinson V, 65.

6) Rawlinson I, 69, Kol. I, 43—II, 28.

7) Z. B. ib. Kol. I, 59—60; Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, 100 (Pl. V) Kol. III, 17. 8) Rawlinson I, 68, Nr. 1. 9) Rawlinson V, 64, Kol. I, 8—II, 46

10) ib. Kol. II, 54—60; Rawlinson V, 63, Kol. I, 31—32.

Ebenso fand er den Grundstein des Tempels der Anunit zu Agade[1]), der gleichfalls bis in die Zeit Sargons hinaufreichte. Er bekümmert sich um den Kult des Bunene zu Sippar[2]) und des Adad und Nergal zu Larsa[3]) und trägt für den der Nin-gal, der Gemahlin Sins zu Ur, Sorge[4]), während in Harran[5]) Ningal, Nusku nebst einer sonst nicht vorkommenden Gottheit Sa-dar-nun-na den Götterkreis um Sin bilden. Dabei vergisst er Marduk nicht, sondern wendet sich öfter im Gebet an ihn[6]) und bringt ihm zu Ehren die Götter von Maradda mit Lugal-Maradda, die von Kisch mit Zamalmal und endlich die von Nippur mit Belit an der Spitze nach Babylon[7]). Aber wenn auch in Folge dessen der Götterkreis während der neubabylonischen Zeit nicht minder ausgedehnt erscheint als in den späteren Abschnitten der zweiten Periode, so beschränkt sich doch die eigentliche Anrufung auf eine verhältnismässig geringe Anzahl. Bei Nebopolassar und Nebukadnezar II. bildet das ganze Pantheon einen Hofkreis um Marduk und Nebo; bei Nabonnedos scheint allerdings Marduk etwas in den Hindergrund zu treten, aber seine und seines Erstgeborenen Nebo Sonderstellung erfährt doch keine wesentliche Beeinträchtigung. Dem Marduk werden öfters Schamasch und Adad[8]) oder Sin[9]) beigesellt, oder Schamasch und Adad werden als die „Herren des Universums“[10]) oder die „Herren der Visionen“[11]), die Nabonnedos durch Träume Anweisungen geben, besonders hervorgehoben; oder Sin, Schamasch und Ischtar[12]) erscheinen in einer Gruppe als dessen Helfer. Was die übrigen Götter anlangt, so spürt man bei ihnen deutlich, dass sie in eine andere Kategorie gehören, jedoch ohne dass dadurch ihr eigentliches Wesen litte oder ihr Rang entscheidend gemindert würde.

Mit der Eroberung Babyloniens durch Cyrus im Jahre 539 v. Chr. und mit seinem Einzuge in die Hauptstadt am 12. Oktober desselben Jahres[13]) erreicht die Geschichte der babylonisch-assyrischen Religion keineswegs ihr Ende. Denn die persischen Herrscher liessen den Kult Marduks und Nebos

1) Rawlinson I, Pl. 69, Kol. II, 29—III, 26.
2) Keilinschriftl. Bibl. III, 2, S. 109.
3) Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, 99 (Pl. IV), Kol. II, 41.
4) Rawlinson I, Pl. 68, Nr. 6; vergl. Rawlinson V, Pl. 64, Kol. I, 4.
5) Rawlinson V, Pl. 64, Kol. II, 18.
6) Z. B. Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, 99 (Pl. IV), Kol. II, 34—40.
7) Hagen, Annalen Nabu'naids, Kol. III, 8—10 (Beiträge zur Assyr. II, S. 220).
8) Z. B. Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, 95 (Pl. IV) Kol. I, 48—49 und öfters.
9) Z. B. Rawlinson V, Pl. 64, Kol. I, 34.
10) Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, 99 (Pl. IV), Kol. II, 49.
11) Rawlinson V, Pl. 63, Kol. II, 2 und 34—35; vergl. Rawlinson I, Pl. 69, Kol. II, 49—51 und Rawlinson V, 64, Kol. I, 50—51; II, 61.
12) Z. B. Rawlinson V, Pl. 64, Kol. I, 44.
13) Bezüglich dieses Datums vergl. die Abhandlung Ed. Meyers „Das Datum der Einnahme Babylons durch Kyros“ (Zeitschr. für d. alttest. Wiss. XVIII, S. 339—342).

weiter bestehen, und auch die Griechen hielten an dieser Politik religiöser Toleranz fest, als sie nach den Persern die Oberherrschaft über Babylonien errangen. Ja, Cyrus spielte sich direkt als Rächer der Ehre Marduks auf und sucht in seinen Inschriften die Verhältnisse, die zur Eroberung Babylons geführt hatten, so darzustellen, als ob der Hauptgott sich durch die Einführung fremder Götter von Seiten des Nabonnedos nach Babylon verletzt gefühlt habe[1]). Dass Nabonnedos auf irgend eine Weise die Feindschaft der Priesterschaft Marduks gegen sich heraufbeschworen hat, scheint in der Tat sicher zu sein. Doch ist es kaum wahrscheinlich, dass der König die Absicht gehabt hat, den Kult des Marduk zu beseitigen. Führt er sich doch in seinen Inschriften direkt als Gesandten seines Vorgängers Nebukadnezar ein, der dessen ihm durch einen Traum offenbarte Befehle ausführe, damit sich das Ansehen Marduks noch mehr gegen früher hebe[2]). Dazu erwähnt er voller Lobes das Verfahren seiner Vorgänger, welche die aus ihren Kultorten fortgeschleppten Götter in ihre Wohnungen zurückgeführt hätten, und vergisst auch seine eigenen Bemühungen in dieser Hinsicht nicht[3]). Man kann also bei der Einführung fremder Götter in die Hauptstadt kaum an etwas anders, als an eine beabsichtigte Ehrenerweisung für Marduk oder für Marduk und Nebo denken. Mit den fremden Göttern wird nun Nabonnedos zugleich auch die Priester dieser Götter eingeführt haben, und Cyrus hat die durch die Mardukpriesterschaft in der Hauptstadt geschürte königsfeindliche Stimmung dazu benutzt, sich als den Günstling Marduks aufzuspielen. Auf des Gottes Geheiss sei er nach Babylon gekommen, habe dessen Oberherrschaft wieder hergestellt und die fremden Götter in ihre ursprünglichen Wohnungen zurückgeführt. Diese inneren Konflikte und Parteistreitigkeiten, die wir von Nebukadnezar II. an mit ziemlicher Genauigkeit verfolgen können[4]), sind jedoch selbst ein Symptom des bevorstehenden Verfalls, und mit dem Eintritt der persischen Herrschaft musste die Berührung mit einer fremden Zivilisation und deren ganz abweichenden religiösen Anschauungen die Eigenart des alten Glaubens beeinflussen und mit der Zeit sogar seine Existenz bedrohen. Jedenfalls war seine weitere natürliche Entwickelung gestört, und der Auflösungsprozess ward durch das Eindringen der griechischen Kultur nach den Eroberungszügen Alexanders des Grossen nur beschleunigt. Um das Jahr 330 v. Chr. löst dann die griechische Herrschaft die persische ab. Die Periode langsamen, aber sicheren Verfalls beginnt. Zwar widmen sich auch griechische Herrscher wie Antiochus Soter

1) Hagen, Cyrus-Zylinder Z. 33 (Beiträge zur Assyr. II, 212).

2) Scheil, Inscription de Nabonide (Recueil de travaux XVIII, S. 19) Kol. V, 14—18 und Kol. VI, 12—36.

3) Ebenda. Kol. III, 27—38; IV, 16—33; VIII, 15—24; IX, 43—55.

4) Siehe Winckler's vorzügliche Abhandlung „Zur inneren Politik im neubabylonischen Reiche" (Altorientaliche Forschungen, Zweite Reihe II, 193—209).

(280—260 v. Chr.) der Ausschmückung der Hauptheiligtümer Babylons und Borsippas und beteuern Marduk und Nebo ihre Ergebenheit[1]); desgleichen dürfen wir wohl annehmen, dass auch die religiösen Kulte ausserhalb der Hauptstadt noch längere Zeit ihr Dasein weiter gefristet haben werden, wie sich auch die Keilschrift fast bis zum Beginne unsrer Zeitrechnung im Gebrauche erhielt. Aber wie Schrift und Zivilisation schliesslich neuen Mächten weichen müssen, die das Wesen der orientalischen Kultur völlig umgestalten, so sinkt auch die Religion immer tiefer auf das Niveau des Aberglaubens herab, bis sie schliesslich ganz verschwindet, gleich den Kanälen und Flüsschen des Euphrattals, die infolge der im Lande um sich greifenden Vernachlässigung sich in todbringenden Sümpfen und Morästen verlieren.

Hiermit hätten wir das babylonisch-assyrische Pantheon in seiner ganzen Ausdehnung durchmustert. So umfangreich nun auch die Zahl der besprochenen Götter und Göttinnen erscheint, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass unsere Aufzählung keineswegs erschöpfend ist. Einmal haben wir viele Gottheiten, von denen wir vorläufig nur die Namen kennen, absichtlich bei Seite gelassen. Es hätte wenig Zweck gehabt, diese blossen Namen anzuführen, zumal es in vielen Fällen ungewiss bleibt, ob wir es wirklich mit neuen Göttern zu tun haben oder ob nur andere Bezeichnungen bereits bekannter vorliegen. Ferner haben wir uns in den vorhergehenden Kapiteln auf die historischen Texte und die juristischen Urkunden beschränkt und nur gelegentlich die religiöse Literatur berücksichtigt. Da endlich für gewisse Perioden der babylonisch-assyrischen Geschichte unsere Quellen nur spärlich fliessen, so ist es nach allem begreiflich, dass unsere Aufzählung einer erheblichen Ergänzung bedürfen wird, ehe sie den Anspruch erheben kann, auch nur einigermassen vollständig zu sein.

Wichtiger jedoch als eine erschöpfende Liste — selbst wenn dieses Ziel zu erreichen wäre — ist eine Übersicht über die Prinzipien, nach denen man das Pantheon zusammenstellte, sowie über die einzelnen Faktoren, die für seine Entwickelung massgeblich waren. Zu diesem Zwecke reicht das vorhandene Material aus.

Bereits in einer verhältnismässig frühen Entwickelungsperiode der Religion Babyloniens finden wir die Neigung zu einer Schematisierung des Pantheons. Von dem Augenblicke an, in welchem sich diese offenbar von Priesterkreisen ausgehende Tendenz bemerkbar macht, lässt sich die ununterbrochene Einwirkung folgender zwei Faktoren verfolgen: der populären Anschauungen und der Theorien der Priester. Dazu kommen, die Entwickelung des Pantheons noch weiter komplizierend, die politischen Verhältnisse. Je nachdem sich nämlich das politische Kaleidoskop verändert, wechseln auch vielfach die Beziehungen der Götter zu einander.

1) Rawlinson V, 66.

Das Resultat des wechselnden Ineinandergreifens dieser drei Faktoren besteht nun darin, dass gewisse Götter von den Lokalitäten losgelöst werden, mit denen sie von Haus aus verknüpft waren. Parallel mit solcher Trennung läuft dann zugleich die Zuteilung von Eigenschaften an bestimmte Götter, die eigentlich nur indirekt zu deren ursprünglichem Wesen in Beziehung standen.

Den ersten, oder jedenfalls einen der ersten Versuche, das Pantheon in ein System zu bringen, finden wir in der Anerkennung der an seine Spitze gestellten Dreiheit Anu, Bel und Ea, die den Himmel, die Erde (mitsamt der darüber befindlichen Atmosphäre) und das Wasser symbolisieren. Von ihnen waren Bel und Ea ursprünglich Lokalgottheiten, der erstere der Hauptgott von Nippur, der letztere der von Eridu. Die Herkunft Anus ist dagegen noch zweifelhaft, wenngleich verschiedenes dafür spricht, dass auch er ebenfalls von Hause aus lokale Beziehungen hatte[1]), die dann aber durch den Einfluss des theologischen Systems fast gänzlich verdrängt wurden, welches ihn als Gott des Himmels an die Spitze des Pantheons stellte. Da Nippur in politischer wie religiöser Hinsicht bis zum Schlusse der Kassitenherrschaft eine wichtige Stellung behauptete, so behielt sein Schutzgott Enlil oder Bel neben seinem Ansehen als zweites Glied der Dreiheit einen grossen Teil seiner unabhängigen Stellung. Ja, selbst nachdem Nippur politisch von Babylon überflügelt war, rettete seinem Gotte das Ansehen, in welchem dessen alter Tempel zu Nippur bei den Pilgern stand, noch einen grossen Teil seiner Popularität, trotz der Bemühungen der Priester Babylons, ihren eigenen Hauptgott Marduk als den Nachfolger des älteren Bel anerkannt zu sehen. Was Ea anlangt, so sicherte diesem die Heiligkeit Eridus als eines der ältesten, wenn nicht überhaupt des ältesten Religionszentrums im Euphrattale, neben dem ihm beigelegten theoretischen Range ebenfalls sein Ansehen beim Volke. Doch können wir mangels genügenden Beweismaterials, abgesehen von der wichtigen Rolle, die der Gott in Beschwörungsritualen spielt, nicht entscheiden, ob sein Kult zu Eridu die hohe Wertschätzung beibehalten hat, welche er in früheren Zeiten besessen hatte.

Während also die Dreiheitlehre auf der einen Seite eine teilweise Loslösung ihrer einzelnen Glieder von der ehemaligen lokalen Begrenzung herbeiführte, bewirkte sie doch zugleich, dass diese mehr von ihrem ursprünglichen Charakter als Naturgötter, das heisst Personifikationen gewisser Naturkräfte, behielten, als es der Fall gewesen sein würde, wenn sie nur Lokalgottheiten geblieben wären. Die wachsende Bedeutung der politischen oder religiösen Zentren musste ganz natürlich das Ansehen Anus, Bels und Eas in ihrer Eigenschaft als Götter schmälern, welche die oberen Regionen, den über die Erde hinwehenden Sturm und den

1) Dass Anu der Lokalgott von Erech war, wie Sayce annimmt (Religions of ancient Egypt and Babylonia S. 308), ist höchst unwahrscheinlich. Jedenfalls sind Sayce's Gründe nicht stichhaltig.

persischen Meerbusen personifizierten. Der Umstand, dass Bel als Hauptgott von Nippur seinen Sitz in einem der wichtigsten Mittelpunkte des Landes hatte, verschaffte ihm schliesslich sein hohes Ansehen beim Volke, nicht sein ursprünglicher Charakter als Sturmgott. Gleicherweise war es nicht die Vorstellung von Ea als einer Wassergottheit, die seinen Kult förderte, sondern seine Macht, Krankheiten zu vertreiben und Leidende aus der Gewalt böser Geister zu befreien. Bei ungehinderter Weiterentwickelung der Verhältnisse wäre es wohl zu einer vollständigen Trennung der heterogenen Eigenschaften der beiden Götter gekommen. Dieser Entwickelungsprozess, der vom religionsphilosophischen Standpunkte aus einen entschiedenen Fortschritt bezeichnet hätte, wurde jedoch durch die immer mehr umsichgreifende Lehre von der Dreiheit als einer Sonderabteilung des Pantheons beeinträchtigt. In diesem Falle waren es also die Theologen, welche die Vergeistigung der Vorstellungen von den Göttern verhinderten; doch bot dafür die sich allmählich im Volke bildende Meinung, dass über den Lokalkulten drei, die Haupteinteilung der Natur versinnbildlichende Kräfte ständen, einen mehr als hinreichenden Ersatz. In dieser Weise stellte man sich im grossen und ganzen göttliches Walten vor, soweit sich überhaupt die Anschauung von einen solchen in Babylonien und Assyrien entwickelte.

Über der Dreiheit steht nun eine zweite Gruppe, die nicht so genau wie sie fixiert ist. Sie besteht aus Schamasch, Sin und Ischtar, oder Schamasch, Sin und Adad, ja zuweilen hat es den Anschein, als ob sie sich aus allen vier Göttern, nicht nur aus dreien zusammensetze. Diese zweite Gruppe steht in Babylonien in höherem Ansehen als in Assyrien, und obgleich sie erst in den Texten der zweiten Periode entschieden auftritt, muss sie doch bereits vor der allgemeinen Anerkennung der Oberherrschaft Marduks formuliert worden sein, da wir sonst eher diesen wie Schamasch in ihr zu erwarten hätten. Im Gegensatz zur ersten Trias, welche die Verteilung der göttlichen Herrschaft über das Universum versinnbildlicht und als solche eine spekulative Tendenz vertritt, die sich nur in priesterlichen Kreisen bilden konnte, personifiziert die zweite Gruppe die tätigen Naturkräfte Sonne, Mond, Sturm, sowie die Fruchtbarkeit der Erde, deren Wichtigkeit der Laie so gut wie der Priester, der Mittler zwischen Menschen und Göttern, erkennen musste. Auch in die Bildung dieser Gruppe greift ein theoretisches Element ein; denn es ist kein bestimmter Sonnengott, etwa der Schamasch von Sippar oder von Larsa, noch irgend sonst eine der zahlreichen, mit dieser oder jener Gegend verknüpften Sonnengottheiten, die hier erscheint, sondern die Sonne im allgemeinen, die grosse Kraft, die den Tag beherrscht und der Welt samt deren Bewohnern Licht und Wärme spendet. Ebenso ist die Gottheit Sin dieser Gruppe von jedem Zentrum des Monddienstes losgelöst. Dass in bezug auf das dritte Glied Meinungsverschiedenheiten geherrscht haben, ist begreiflich. Der Grund davon konnte in der Rivalität der

verschiedenen, in den einzelnen Religionszentren Babyloniens bestehenden Schulen liegen. Die für das Euphrattal so charakteristische scharfe klimatische Scheidung in eine trockene Jahreszeit, in welcher die Vegetation ihren Höhepunkt erreicht, und in die Regenperiode, welche jedesmal Stürme und Hochflut im Gefolge hat, führten von selbst dazu, Regen und Sturm als die grossen tätigen Naturkräfte zu personifizieren. Wenngleich die populäre Anschauung, unbeeinflusst durch irgend ein System spekulativer Theologie, Adad mit Schamasch und Sin zusammenstellte, so verrät doch offenbar die Loslösung Adads von jeder bestimmten Lokalität wieder die Wirksamkeit der Schulen; und dasselbe gilt für die Annahme einer vierten aktiven Naturkraft neben Adad, zu welcher die Beobachtung der Naturerscheinung des Wachstums und der Fruchtbarkeit während der trockenen Jahreszeit anregte. Die Schaffung einer besonderen Göttin der Fruchtbarkeit, die dann selbstverständlich als Mutter der Menschheit, sowie als Quelle der Ergiebigkeit auf der Erde und in der Tierwelt gelten musste, fällt schwerlich in das Gebiet populärer Spekulation.

Auf alle Fälle ist wohl die Annahme berechtigt, dass die endgültige Formulierung der Verehrung Ischtars und deren Einführung als Glied in eine die wirkenden Naturkräfte darstellende Gruppe dem Einflusse irgend einer neu entstandenen babylonischen Theologenschule zuzuschreiben ist. Die Ischtar, welche auf diese Weise mit Schamasch und Sin zu einer Gruppe verschmolzen wurde oder schliesslich — in dem Bestreben, zwei Richtungen zu vereinigen, von denen die eine Schamasch, Sin und Adad als eine zweite Dreiheit anerkannte, während die andere Ischtar an Adads Stelle setzte — zum vierten Mitgliede wurde, setzte natürlich eine Göttin voraus, deren Kult, wenn auch zunächst noch auf begrenztem Gebiete, doch bereits ein ziemliches Ansehen erlangt hatte.

Den berechtigten Anspruch auf eine solche Auszeichnung mag wohl der Kult zu Erech geboten haben, und in der Tat weisen alle Anzeichen darauf hin, dass die grosse Göttin, die weit mehr als die blosse Gemahlin eines Gottes ist, die Ischtar von Erech war. Ähnlich wie bei den andern Gliedern der Gruppe wurden jedoch auch bei ihr die lokalen Beziehungen in den Hintergrund gedrängt, so dass Ischtar als die befruchtende und lebenwirkende Kraft des Universums erscheint.

Das Verbindungsglied zwischen der grossen Trias und der zweiten, eben besprochenen Gruppe ist wohl in der beiden zugrunde liegenden Anschauung zu suchen, dass das Göttliche mit den Naturerscheinungen zusammenfalle oder, um es anders auszudrücken, dass es sich in den Naturerscheinungen des Universums offenbare und zu erkennen sei. Es regelt die grossen Veränderungen in diesem und äussert sich in den aktiven Naturkräften, von welchen vier als die wichtigsten anerkannt wurden. Der Gedanke an eine göttliche Kraft, die gleichsam über und ausserhalb der Natur steht, geht über den geistigen Gesichtskreis selbst

der vorgeschrittensten altbabylonischen Denker hinaus, wenigstens soweit uns die Zeugnisse der historischen Texte, sowie der religiösen Literatur blicken lassen. Obgleich es zwar scheint, als habe sich verschiedentlich in der Geschichte Babyloniens und Assyriens das Bestreben geltend gemacht, einer bestimmten Gottheit eine besondere Stellung vor allen andern einzuräumen, so berechtigt uns das uns zur Verfügung stehende Material doch nicht zu der Annahme, dass je der Glaube, und sei es auch nur eine esoterische Glaubensform, an eine einzelne, das Universum überwältigende Kraft vorhanden gewesen sei — und solch eine Lehre verdiente doch allein die Bezeichnung Monotheismus.

Man hat darauf hingewiesen, dass in dem Religionssystem der Babylonier dem Mondgotte scheinbar ein Vorrang vor dem Sonnengotte zuerkannt wird. Das mögen zwei Umstände verursacht haben: einmal das einstige, hohe Ansehen irgend eines politischen oder religiösen Zentrums, an dem Sin als Hauptgott verehrt wurde, und zum andern der Aufschwung der astrologischen Wissenschaft, durch den natürlicherweise auch die Bedeutung des Mondes als Hauptleuchte des Sternenhimmels erhöht wurde. Wenn man bedenkt, dass ein grosser Teil des Euphrattals während der ersten Periode der babylonischen Geschichte unter dem Einflusse der Herrscher von Ur, einem alten Mittelpunkte des Sinkultes, gestanden hat, und dass Larsa, ein Sitz des Schamaschdienstes, erst gegen Ende dieser Periode politisch in den Vordergrund getreten ist, so begreift sich die Einwirkung des oben namhaft gemachten ersten Faktors, während das hohe Alter der Astrologie die des zweiten erklärt. Beides würde nun die Entfaltung populärer Religionsformen nicht verhindert haben. Man versteht aber jetzt, warum die Orte, an denen man Sonnengötter als Obergottheiten verehrte, nichtsdestoweniger ausserordentlich zahlreich sind, während wir nur eine begrenzte Zahl Zentren des Mondkults finden, in denen dieser die Hauptanbetung genoss. Ausserdem lässt sich eine ausgeprägte Tendenz erkennen, diese Sonnengottheiten nach dem zu verschiedenen Jahreszeiten sich ändernden Stande der Sonne zu unterscheiden, eine Unterscheidung, die dann analogisch auch auf die Einteilungen des Tages bezogen wird. Auf diese Weise erhalten wir einmal eine Sonnengottheit wie Ninib, die ein Symbol der wohltuenden Frühlings- und Morgensonne wird, und zum andern Nergal, welcher die brennende Mitsommer- und Mittagsonne versinnbildlicht.

Bereits in den vorhergehenden Kapiteln haben wir auf eine ganze Reihe weiterer Gottheiten hingewiesen, die mit irgend einer Gegend zusammenhingen und einen ausgeprägt solaren Charakter haben. Das allgemeine Vorherrschen von Sonnenkulten entspricht durchaus unseren Erwartungen bei Ackerbau treibenden Gemeinwesen, wie solche im Euphrattal bestanden, da diese von der Gunst Schamaschs in seinen verschiedenen Erscheinungsformen ausserordentlich abhängig waren und seine Veränderungen ihr jeweiliges Lebensglück bedeuteten.

Es ist freilich nicht nötig, dass alle die zahlreichen lokalen Sonnengötter immer eine bestimmte Phase der Sonne dargestellt haben müssen. Vielmehr ist als sehr wahrscheinlich anzunehmen, dass in gewisser Beziehung wiederum direkte theologische Einflüsse die Unterscheidung bewirkt haben, gerade so, wie es auch solchen zuzuschreiben ist, dass die vielen einst verehrten Sonnengottheiten, hauptsächlich auf drei, Schamasch, Ninib und Nergal, beschränkt wurden, denen sich allenfalls noch Marduk hinzufügen liesse. Einige Sonnengottheiten, wie Nin-girsu, Nin-gischzida, Za-mal-mal und ähnliche, wurden mit Ninib identifiziert; andere wie Lugal-banda und Lugal-Maradda mit Nergal, während wieder andere, und zwar wohl die Mehrzahl, ihren Charakter als Sonnengottheiten beibehielten, ohne jedoch formell in das theologische System eingereiht zu werden, weil die Gegenden, an denen sie verehrt wurden, einen verhältnismässig unbedeutenden Einfluss ausübten. Ihre Namen wurden im Laufe der Zeit nur zu ebensovielen Bezeichnungen oder Beiworten des grossen Schamasch, des Sonnengottes par excellence.

Wir haben eben Marduk genannt. Das führt uns zu einer andern allgemeinen Phase des babylonischen Pantheons, die wir in unserm kurzen Überblicke hier noch betrachten müssen. Dass Marduk ursprünglich eine Sonnengottheit gewesen ist, kann als gewiss gelten. Bei den Bestrebungen, zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen der Sonne zu unterscheiden, wird er zum Symbol der Frühlings- oder Morgensonne. Diese seine Eigenschaft tritt aber vollständig in den Hintergrund, sobald er durch den Umschwung der politischen Verhältnisse als Hauptgott der Stadt Babylon zum Haupte des gesamten babylonischen Pantheons erhoben wird. Die Priester in Babylon erkannten bald, wie notwendig es sei, die neuen Zustände, welche sich infolge der Vereinigung der Euphratstaaten unter der Oberherrschaft der Herrscher Babylons ergeben hatten, mit dem älteren System in Einklang zu bringen, das den einstigen Rang Marduks auf den Bel von Nippur übertrug. Ohne die wesentlichen, verschiedenen Grundeigenschaften der beiden Götter in Betracht zu ziehen, übertrug man die Merkmale, Errungenschaften, ja selbst den Namen des älteren Gottes auf seinen jüngeren und siegreichen Rivalen. Marduk wird Bel und reisst ausserdem die Attribute und Vorrechte Eas an sich, obgleich in diesem Falle das Aufgehen des einen in den andern sich nicht so vollständig vollzieht, dass Ea ganz und gar verschwände.

Eridu war für Babylon kein solch gefährlicher Nebenbuhler wie Nippur. Es genügte daher, dass man Marduk zum Sohne Eas machte, den man darstellte, wie er seinem Sohne huldvoll die Herrschaft über die Menschheit übertrug. Es lässt sich wohl vermuten, dass es Marduk nicht ohne einen längeren Kampf geglückt sein wird, die Rolle Bels an sich zu reissen. Neben dem Gotte von Nippur gab es ja auch noch andere Gottheiten, wie Sin, Schamasch und Nebo, die durch einen derartigen

radikalen Wechsel betroffen wurden, und wir dürfen wohl annehmen, dass die Bemühungen der Priester des Marduk aufs heftigste bekämpft wurden von Anhängern der Kulte der andern grossen Götter in älteren und angeseheneren Religionszentren, als es das verhältnismässig junge Babylon war. Wir wissen, dass in der Kassitenperiode der Versuch gemacht worden ist, dem Bel von Nippur wieder zu seinem alten Ansehen zu verhelfen, und dass die assyrischen Herrscher zu verschiedenen Malen bestrebt gewesen waren, Nebo auf Kosten Marduks zu erhöhen. Allein die Priester des Marduk siegten jedesmal über derartige Gegenbestrebungen und das erste, was Cyrus bei der Übernahme der babylonischen Herrschaft tat, war, dass er dem Marduk dankte, auf dessen Geheiss er die Eroberung des Euphrattales unternommen zu haben angibt.

Die Lehre von der Dreiheit zu beseitigen, war für die Priester Marduks nicht nötig und wäre ihnen wohl auch übrigens nicht gelungen; denn ihre drei Glieder konnten kaum irgendwie als Nebenbuhler Marduks angesehen werden, da sie in keinem Zusammenhang mit den Religionszentren standen. Was die zweite Gruppe anlangt, so kann es sonderbar scheinen, dass man ihr nicht Marduk an Stelle Schamaschs eingefügt hat. Da dies nicht geschehen ist, so dürfen wir annehmen, dass die Gruppe älter ist als Marduks Erhebung, und man es später als nicht mit Marduks Würde vereinbar erachtete, ihn in eine Gruppe einzureihen, die nur eine sekundäre Stellung im Pantheon einnahm.

Die Priester Marduks begnügten sich damit, das Ansehen ihres Gottes als Nachfolger Bels und als Sohn Eas sicher gestellt zu haben. Daher ignorieren sie einfach diese zweite Gruppe, die im System niemals die Bedeutung erlangt hat, die mit der Vorstellung von der grossen Dreiheit verknüpft war. Während diese bei Anrufungen der Götter in den historischen Inschriften oder auf den Grenzsteinurkunden selten ausgelassen wird, erscheint die zweite Gruppe nur hin und wieder. Es würde in gewisser Hinsicht eine Beeinträchtigung von Marduks Einfluss gewesen sein, wenn man den ursprünglichen Sonnengott mit den zwei oder drei anderen aktiven Naturkräften zusammengestellt hätte. Als politisches Haupt des babylonischen Pantheons gewinnt er ein viel höheres Ansehen wie als blosse Sonnengottheit. Auf diese Seite seines Wesens legt man nun überhaupt kein Gewicht mehr, und in den ihm gewidmeten Hymnen finden sich nur vereinzelte Anspielungen auf den Naturgott, während der volle Nachdruck auf der Macht, Würde und Autorität liegt, die von dem grossen Gotte unzertrennlich sind, welcher seine Mitgötter wie ein König um sich geschart hat, während diese ihm, in der Art von Höflingen, voller Stolz Ehrerbietung erweisen.

Ein Zugeständnis machen jedoch die Priester des Marduk, indem sie ihrem Gotte Nebo an die Seite stellen, den Schutzherrn der Babylon direkt gegenüberliegenden Stadt Borsippa. Wie wir gesehen haben, sprechen gewichtige Gründe dafür, dass Borsippa älter als Babylon ge-

wesen ist. Wenn man nun Nebo eine Ehrenstelle neben Marduk einräumte, so geschah dies wohl wegen der Bedeutung, die sein Kult gewonnen hatte, möglicherweise im Anschluss an die geistige Führerschaft Borsippas als Sitz der Astrologie und der spekulativen Wissenschaft. Die Nähe der beiden Städte zueinander mag ausserdem dazu beigetragen haben, das Aufgehen Nebos in Marduk zu verhindern. Die Theologen Babylons mussten sich eben damit zufrieden geben, Nebo als einen Sohn des Marduk anzuerkennen, dem jedoch der Vater ebensowohl Ehrenbezeugungen darbringen musste, wie er selbst Versicherungen der Treue von ihm erhielt. Die Verbindung Nebos mit Marduk wurde mit dem Wachstum der Stadt Babylon immer enger, bis letztere schliesslich mit Borsippa zusammen eine grosse Metropole bildete. In der neubabylonischen Zeit werden Marduk und Nebo in einer Weise verehrt, die zeigt, dass der eine ohne den andern als unvollständig angesehen wurde.

Wir sahen, wie das assyrische Pantheon, abgesehen von der Einfügung des Gottes Aschur, der als Patron der assyrischen Könige eine eigenartige Stellung einnimmt, mit dem babylonischen fast identisch ist. Bei Aschur finden wir dieselbe Lostrennung von einem Lokalkulte, wie sie für die zur Dreiheit oder zu der zweiten Gruppe gehörenden Götter charakteristisch ist. Aschur wird viel mehr als Marduk zur blossen Hauptgottheit der nach ihm benannten Stadt; er verlegt seinen Sitz nach Calah und später nach Niniveh, als dies die Hauptstadt des assyrischen Reiches wird. In dieser Hinsicht stellt er einen Gegensatz zu Marduk dar, der nie aufhört, der Gott der Stadt Babylon zu sein. Mag er nun ursprünglich, was sehr wahrscheinlich ist, eine reine Sonnengottheit oder das Symbol irgend einer andern Naturkraft gewesen sein, jedenfalls tritt diese Seite seines Wesens hinter den viel ansprechenderen Zügen zurück, die er als Führer der assyrischen Heerscharen zum Siege und als Leiter der Geschicke der grossen Militärmacht, zu welcher sich Assyrien in hervorragender Weise auswuchs, aufweist. Weniger an Tradition gebunden als ihre südlichen Verwandten, legen die Assyrer auch auf die Systematisierung des Pantheons ein geringeres Gewicht als die Theologen des Südens. Obwohl daher weder die Dreiheit noch die zweite Gruppe in den historischen Inschriften des nördlichen Reiches eine besonders wichtige Rolle spielt, haben wir doch auch hier wiederum eine endgültigere Aussonderung der grossen Götter, die sich um Aschur wie Generäle um ihren Führer scharen. Gleichzeitig finden wir im Norden wie im Süden, wenn auch allerdings innerhalb bestimmter Grenzen, ein ununterbrochenes Fortbestehen der Lokalkulte; und diese Lokalgötter tauchen sogar gelegentlich in den historischen Texten auf. Es geschieht dies mit der offenbaren Absicht, die Autorität der Herrscher durch Herzählung einer langen Liste von Göttern zu erhöhen, die sie mit der Gewissheit, erhört zu werden, um Hilfe angehen können.

Ausser den in historischen Texten, auf Grenzsteinen und in juri-

dischen Urkunden auftretenden minderwichtigen Göttern besitzen wir für die ungemein grosse, in Babylonien und Assyrien verehrte Zahl von Lokalgottheiten noch die Zeugnisse der Eigennamen sowie der religiösen Literatur. Zu den in den vorhergehenden Kapiteln angeführten Namen werden noch manche neue in den folgenden Abschnitten hinzukommen, in denen wir die verschiedenen Gattungen der religiösen Literatur zu besprechen haben; ja die Liste wird sich mit jedem neuen ans Tageslicht kommenden Funde erweitern, sodass sich überhaupt schwerlich je eine vollständige Übersicht über das babylonische Pantheon erzielen lassen dürfte. Wie aber bereits angedeutet wurde, wird dies kaum von schwerwiegender Bedeutung sein, da diese Lokalgottheiten höchstwahrscheinlich keine Züge aufweisen dürften, die uns nicht schon bei den bekannten Göttern entgegengetreten sind.

Ebensowenig wie über die Lokalgottheiten können wir jemals eine genaue Übersicht über die niedere Klasse von Wesen erhoffen, denen man gleichfalls einen Anteil an der den Göttern zugeschriebenen Macht und deren Vorrechten beimass, und welche wir unter den Bezeichnungen Dämonen und Geister zusammengefasst haben. Eine Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen, den Göttern und den Geistern, lässt sich wieder auf Grund der in den Priesterschulen entstandenen Lehren treffen, denen zufolge man die Kontrolle über die wichtigeren Vorkommnisse im Leben des Einzelnen und der Nation den Göttern, dagegen die unbedeutenderen Ereignisse, die kleinen Unfälle, Plagen und körperlichen Leiden den Umtrieben der boshaften und feindseligen Geister zuschrieb. Die Priester haben auch einen, allerdings teilweise missglückten Versuch gemacht, das „Pantheon“ der Dämonen und Geister zu systematisieren, indem sie diese zu Gruppen zusammenstellten. Eine solche Gruppe bilden die Igigi, eine andre die Anunnaki. Ferner begegnen wir einer Gruppe von sieben bösen Geistern, die ganz besonders tätig gewesen zu sein scheinen. Das Verhältnis dieser Dämonen und Geister zu den Göttern ist leider nicht immer in der wünschenswerten Klarheit erkennkar. Manchmal erscheinen jene als die Boten der Götter, welche irgend einen Dienst zu verrichten haben; ein anderes Mal handeln sie dagegen selbständig. Im ersteren Falle bildete eine direkte Gegenanrufung der Götter den natürlichen Schutz gegen die Geister, im letzteren half man sich nach gewissen Formeln und symbolischen Riten, welche die Kraft besassen, angetane oder befürchtete Unbill zu vereiteln.

Der feste Glaube an Dämonen und Geister entspringt einerseits populären Anschauungen, welche die offiziellen Vertreter der Religion dem Kulte belassen mussten; andererseits ist er der Rest einer primitiven Religionsform, deren Kraft hauptsächlich in den Zeremonien bestand, die mit den Bemühungen, sich aus dem Bann der Dämonen und Geister zu befreien, verbunden waren. Die Zeremonien der höher entwickelten Phasen der babylonisch-assyrischen Religion sind, wie wir später nach-

weisen werden, bloss unbedeutende Modifikationen der primitiven, magischen Riten, und es ist durchaus natürlich, dass trotz der Deutungen, welche man ihnen gab, ein Teil der ursprünglichen, ihnen zugrunde liegenden Lehren auf die fortgeschrittenere Glaubensform übertragen wurde. So sehen wir auch hier die Wechselwirkung der beiden wirksamen Faktoren, nämlich der populären Anschauungen und der Lehren der Schulen, welche überhaupt die Entfaltung des Pantheons im eigentlichen Sinne begleiteten [1]).

Es bleibt uns noch eine letzte Seite dieses Pantheons zu erörtern übrig: Die Stellung, welche die weiblichen Gottheiten in ihm einnehmen. Aus unseren Ausführungen in den vorhergehenden Kapiteln wird es klar geworden sein, dass ein Unterschied zu machen ist zwischen Göttinnen, die Göttern bloss als Gemahlinnen zur Seite gestellt werden, und solchen, die eine unabhängige Stellung im Pantheon einnehmen. Infolge der Anschauung, dass das männliche Prinzip einer weiblichen Ergänzung bedürfe, um seine göttliche Wirksamkeit richtig ausüben zu können, stellte man allen grossen Göttern Göttinnen an die Seite. Diese Theorie wurde auch in die Lehre von der Dreiheit aufgenommen: Anu erhielt als Gemahlin Antum, Bel die Belit, Ea die Damkina. Wir haben ferner gesehen, dass man bei der Anrufung der Dreiheit nur hin und wieder auf die Gemahlinnen Bezug nimmt, während man häufiger Belit — in der Form von Nin-makh oder Nin-khar-sag — zu dieser Gruppe von drei Göttern hinzufügt und auf diese Weise zusammen vier erhält, die der volleren Form der sekundären Gruppe Sin-Schamasch-Adad-Ischtar entsprechen. Ähnlich haben auch die Götter dieser letzten Reihe ihre Gemahlinnen, und das Gleiche ist bei Göttern wie Ninib und Nergal der Fall, deren Stellung im Pantheon bekanntlich durch gewisse ihnen zugeschriebene Funktionen gesichert war, insofern Ninib und Gula über den Grenzen walteten [2]) und Nergal nebst Allatu (oder Laz) an der Spitze des Pantheons der unteren Erde [3]) standen, von welcher man glaubte, dass sie eine eigene selbständige Organisation besässe. Neben den Hauptgöttern hatten auch die niederen und selbst diejenigen, deren Kult niemals über die ursprünglichen lokalen Grenzen hinausgedrungen ist, ihre Genossinnen, wennschon sich häufig nicht einmal deren Namen erhalten haben. Die Lehre von der Verbindung des weiblichen Prinzips mit einer männlichen Gottheit trägt den Stempel der Schulen an sich; aber wenn

1) Sayce's Versuch (Religions of ancient Egypt and Babylonia, besonders Kapitel III und V des 2. Teiles, aber auch sonst passim), die verschiedenen Phasen in der Entwickelung der babylonisch-assyrischen Religion auf Sumerier und Semiten zu verteilen, ist als gänzlich missglückt zu bezeichnen. Man mag über die heikle sumerische Frage denken wie man wolle, aber gerade Sayce's letztes Buch zeigt deutlich, welche Verwirrung und Willkür bei dem falschen Bestreben entstehen müssen, „sumerische" von semitischen Bestandteilen zu scheiden. Diese Theorie nötigt ihre Anhänger, die allerbedenklichsten Hypothesen auf Schritt und Tritt zu verfechten.

2) Siehe oben S. 156 u. 188. 3) Siehe Kapitel XXV.

sie auch wohl erst infolge des Einflusses der Theologen eine dauernde Geltung erlangt hat, war sie doch im Grunde ein Volksglaube, der sich auf die Analogie der menschlichen Gesellschaft gründete. Wenn man dagegen mit Barton annimmt[1]), die Anerkennung des weiblichen Prinzips gehe in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins, wenigstens bei den Semiten, der Annahme einer männlichen Gottheit voraus, so geht man entschieden zu weit. Alle Anzeichen weisen gerade in die entgegengesetzte Richtung, wie auch der Glaube an unabhängig von männlichen Begleitern dastehende weibliche Gottheiten erst einem verhältnismässig fortgeschrittneren Stadium religiöser Entwickelung angehört.

Wenn wir also bereits in der ersten Periode der babylonischen Geschichte gewisse Göttinnen, wie Nanâ, Ninâ, Ischtar vorfinden, die eine hervorragende und allem Anscheine nach unabhängige Stellung einnehmen, so müssen wir annehmen, dass dies fortgeschrittene Stadium damals bereits erreicht war. Es lässt sich sogar der Einfluss der systematisierenden Bestrebungen der Priester noch verfolgen, der dahin zielte, diese verschiedenen unabhängigen Göttinnen allmählich mit dem grossen lebenwirkenden Prinzip im Universum, das über die Vegetation der Gefilde waltete und für die Menschheit zur Stammutter ihres Geschlechtes ward,—der Quelle der Fruchtbarkeit und schöpferischen Kraft,— zu identifizieren. Diese als Ischtar bekannte Göttin wurde von Babylonien nach Assyrien gebracht und behauptete ihre unabhängige Stellung bis zum Ende der assyrischen Monarchie, ja des neubabylonischen Reiches. Sie übernimmt die Rolle der früheren Göttinnen Nin-lil oder Belit von Nippur, Ninâ von Girsu sowie der Nanâ, die ursprünglich in Erech heimisch war. Ja, wir können noch einen Schritt weiter gehen und sogar die Anfänge dieser Bewegung, die zur schliesslichen Anerkennung nur einer einzigen Hauptgöttin führte, direkt auf die Hauptgöttin von Erech zurückverfolgen. Die Ischtar von Babylonien wie die verschiedenen in Assyrien anerkannten Ischtars weisen gewisse Eigentümlichkeiten auf, die sie mit der Ischtar von Erech verbinden, wie diese im Gilgameschepos auftritt, das sich in seinen ältesten Bestandteilen als ein Produkt der ersten Periode der Geschichte Babyloniens erweist. Losgelöst von allen lokalen Begrenzungen, wie die meisten Hauptgottheiten, erhält Ischtar durch eine lange Reihe von Titeln eine besondere Stellung im Pantheon. Ihre Zusammenstellung mit der Gruppe aktiver Naturkräfte stellt den Triumph der von irgend einer babylonischen Schule zuerst behaupteten Lehre dar, dass neben den grossen Leuchten des Tages und der Nacht, sowie der Kraft, welche sich im Regen oder den Stürmen der Regenzeit äussert, das Prinzip der Fruchtbarkeit als eine besondere Macht anzusehen sei, ohne die jegliche Lebenstätigkeit in der Natur, beim Tiere oder beim Menschen undenkbar wäre.

1) Semitic Origins, S. 120, und im allgemeinen Kapitel II und V.

XV. Kapitel.

Die religiöse Literatur Babyloniens.

In dem Pantheon einer Religion lernen wir zunächst nur ihre Aussenseite während der verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung kennen. Wollen wir in ihren inneren Kern eindringen, ihr Wesen und Wirken würdigen, so gilt es, der religiösen Gedankenwelt nachzugehen, wie sie in der nationalen Literatur zum Ausdrucke kommt. Der Anfang der babylonischen Literatur nun ist in Dunkel gehüllt. Wir sahen zwar, dass wir ihn noch vor die Zeit Hammurabis setzen dürfen, aber die Frage, wann und wie sich literarische Bestrebungen zuerst in Babylonien betätigt haben, wird wohl noch für lange, wenn nicht gar für immer unbeantwortet bleiben müssen. Die grossen politischen und religiösen Zentren Babyloniens, wie Ur, Erech, Sippar, Agade, Eridu, Nippur, vielleicht auch Schirpurla, sowie später Babylon sind die Brennpunkte der literarischen Tätigkeit gewesen, ebenso wie von ihnen auch der Handel seinen Ausgang genommen hat. Diese enge Verbindung von Religion und Literatur hat ihren Stempel sämtlichen Zweigen der babylonischen Literatur aufgedrückt, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben.

In gewissem Sinne ist die gesamte Literatur Babyloniens religiös. Selbst die juridischen Formeln in den Geschäftsurkunden zeigen einen religiösen Anstrich. Da die Schreiber zugleich Priester waren, so war jeder Vertrag zwischen zwei oder mehreren Parteien eine religiöse Übereinkunft. Der den Vertrag schliessende Eid bedingte eine Anrufung der Götter. Die Entscheidung der Richter in einem Streitfalle ward durch einen Appell an die Götter bekräftigt. Die Ausdrücke, durch welche sich die Parteien verpflichteten, bestanden grossenteils aus religiösen Formeln, und endlich enthielt auch das Datum der Täfelchen oftmals

einen Hinweis auf ein religiöses Fest oder sonst ein Ereignis religiöser Art, wie z. B. die Erbauung eines Heiligtums. So lange es eine Wissenschaft in Babylonien gegeben hat, hat diese niemals das Band gelöst, das sie mit den bestehenden religiösen Anschauungen verknüpfte. Die Beobachtung der Sterne betrieb man, weil man an einen Einfluss der Himmelskörper auf das Geschick der Menschen glaubte; aber so erstaunlich auch die Höhe ist, welche die astronomischen Berechnungen und Messungen erreicht haben, die Mathematik hat sich doch nie über das Niveau der Astrologie erhoben.

Ebenso fiel die Medizin in den Bereich der Priester. Krankheit galt als eine göttliche Strafe, die entweder ein direkt im Körper hausender verderblicher Geist oder doch der geheime Einfluss eines solchen hervorgerufen hatte. Die Heilung bewirkte man vermittelst Beschwörung des Plagegeistes unter symbolischen Handlungen durch vorgeschriebene Formeln, denen man magische Kräfte beimass. Es gibt in der Tat keinen Zweig des menschlichen Wissens, der bei allen Völkern des Altertums derartig dauernd im Zusammenhange mit der Religion geblieben ist, als die Medizin, die doch nach unseren heutigen Anschauungen einzig und allein auf rein materialistischem Grunde fusst. Infolgedessen haben die Babylonier medizinische Heilmittel niemals ohne Gebet an die Götter in Anwendung gebracht, wennschon sie in ärztlicher Behandlungsweise und besonders in der Diagnose manche Fortschritte gemacht haben. Von dem Hersagen der Formeln glaubte man, es stelle durch deren magische Kraft erst die Wirkung der medizinischen Tränke sicher, die man dem Leidenden eingab.

Was die historischen Texte anlangt, so haben wir in den vorhergehenden Abschnitten gezeigt, wie sie voller religiöser Anspielungen stecken, und wie man in ihnen allenthalben den Einfluss ihrer Verfasser, der Priester, spürt. Fast alle Vorkommnisse erscheinen in einer religiösen Färbung. Dass diese Texte uns für unsere Zwecke ein so reiches und wertvolles Material liefern, erklärt sich eben dadurch, dass auch die historische Literatur Sache der religiösen Führer und Häupter des Volkes war, die im Auftrage von Herrschern schrieben, welche ihre Abhängigkeit von den Göttern des Landes auf das Stärkste betonten, weil sie in ihnen die Hauptstützen ihrer eigenen Autorität erblickten.

Bei diesem Charakter der babylonischen Literatur ist es nicht immer leicht, eine scharfe Scheidelinie zwischen religiösen und mehr weltlichen Werken zu ziehen. So ist beispielsweise das babylonische Tierkreissystem, das wir noch später zu besprechen haben werden, trotz seines scheinbar wissenschaftlichen Aussehens in Wirklichkeit ein Ergebnis religiöser Spekulation. Und so muss man auch sonst weltliche Vorstellungen heranziehen, um religiöse Dogmen richtig zu verstehen. Wie die Dinge liegen, können wir die religiöse Literatur der Babylonier im engeren Sinne in fünf Klassen einteilen:

1. Die Zaubertexte und Rituale;
2. Die Hymnen und Gebete;
3. Omina und Vorzeichen;
4. Die Kosmologie;
5. Epen, Mythen und Legenden.

Augenscheinlich dienten die ersten drei Abteilungen vorwiegend praktischen Zwecken, während die beiden letzten mehr literarischen Charakters sind. Die Zaubertexte, die Hymnen, Gebete, Omina und Vorzeichen verfasste man, als man ihrer bedurfte, und man begreift auch, wie man bereits in früher Zeit darauf kam, sie niederzuschreiben. Da die Beschwörungsformeln dem bereits erwähnten praktischen Zwecke dienten, Geister zu bannen, so ist es erklärlich, dass solche, die sich als wirksam erwiesen hatten, populär wurden, und dass man den Wunsch hegte, sie späteren Geschlechtern zu erhalten. Es wurde üblich, sie in bestimmten Heiligtümern zu hinterlegen, wo sich dann ein festes Zeremoniell an sie anknüpfte. Man fixierte die Beschwörungen schriftlich, damit eine Priestergeneration sicher sein konnte, sie der anderen in orthodoxer Fassung zu hinterlassen. Einmal niedergeschrieben, gehörten sie dann zu dem Bestande der Tempelarchive und fanden in diesen neben den Geschäftsurkunden Aufnahme, für welche die Heiligtümer des Landes ebenfalls als Depositorien dienten. Die grosse Menge der Zaubertexte, die man in Aschurbanapals Bibliothek aufgefunden hat[1]), erklärt sich mit all ihren Abweichungen und Verschiedenheiten unter einander wahrscheinlich dadurch, dass die in die Bibliotheken des Südens ausgesandten Schreiber des Königs ihr Material an verschiedenen Quellen gesammelt haben. Als sicherstehend darf man annehmen, dass sich jeder grosse Tempel im Laufe der Zeit sein eigenes Ritual ausgebildet hat, das zwar nicht wesentlich von dem an anderen Orten üblichen abwich, aber doch im einzelnen charakteristische Eigenheiten aufwies. Bei einigen der erhaltenen Texte vermag man an gewissen Besonderheiten noch das religiöse Zentrum zu erkennen, aus dem sie herstammen. Mit grösserer Sicherheit lässt sich dies bei den Hymnen und Gebeten entscheiden. Da diese an bestimmte Gottheiten gerichtet sind, so darf man annehmen, dass sie für die Tempel dieser Gottheiten bestimmt waren und dass sie entweder zum Gebrauche der Frommen oder zu Ehren bestimmter Heiligtümer aufgezeichnet wurden, in denen sich Bildsäulen der in ihnen gefeierten Götter befanden.

Ferner finden sich in die historischen Inschriften der assyrischen wie neubabylonischen Periode Gebete eingestreut, bei denen uns gewöhnlich ausdrücklich der Anlass ihrer Abfassung und der Ort, wo sie gebräuchlich waren, mitgeteilt wird. Wir dürfen danach annehmen, dass diejenigen Gebete, welche als selbständige Texte auf uns gekommen sind,

1) Vgl. oben S. 5 ff.

ihre Abfassung ebenfalls zunächst praktischen Zwecken verdanken und also nicht nur für bestimmte Anlässe, sondern auch für bestimmte Örtlichkeiten niedergeschrieben sind.

Die praktische Verwendung der Omina und Vorzeichen bei Planeten- und Sternbeobachtungen, bei menschlichen wie tierischen Missgeburten, bei wunderbaren Ereignissen, Unglücksfällen u. dgl. liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Erklärung. Wenn demnach für die Entstehung der Zaubertexte, Hymnen, Gebete und Omina das grösste Gewicht auf das praktische Bedürfnis zu legen ist, so darf man doch andrerseits diesen Gesichtspunkt nicht zu sehr urgieren. War das Ritual der verschiedenen Tempel endgültig festgelegt, so war doch damit dem Bedürfnis nach literarischer Betätigung in einem Zeitalter hoher geistiger Bestrebungen keine endgültige Schranke gesetzt. An die Stelle des praktischen Bedürfnisses trat die reine Freude am Schriftstellern. Ernste und begabte Priester musste ihre Anhänglichkeit an bestimmte Heiligtümer oder Städte zu weiteren Leistungen anspornen. Solche Texte wird es also sicher gegeben haben, obwohl wir sie unter den uns erhaltenen Beschwörungen und Hymnen nicht mit Sicherheit nachweisen können. Diese Hypothese empfiehlt sich auch auf Grund der Texte, welche kosmologische Anschauungen widerspiegeln, also der Mythen und Legenden, aus denen die zweite Hälfte der religiösen Schriften Babyloniens besteht.

Theorien über die Entstehung des Weltalls finden sich schon in den ältesten Epochen der Entwicklung menschlicher Kultur. Es wird kaum ein Volk geben, mag seine Kulturstufe auch noch so primitiv sein, das nicht Neugier genug besessen hätte, um einer Lösung der sich tagtäglich vor seinen Augen abspielenden Geheimnisse nachzuspüren. Zu einem Systeme aber werden solche Spekulationen erst entwickelt, wenn unter einem Volke eine Reihe denkender Köpfe ersteht, welche die phantastischen, populären Auffassungen in logischen Zusammenhang zu bringen oder ihnen wenigstens eine sinnvolle, einigermassen vernünftige Deutung unterzulegen vermögen. Dieser Vorgang, der in Babylonien schliesslich ein ganzes Schöpfungssystem hervorgebracht hat, braucht geraume Zeit. Die intellektuellen Strömungen verschiedener Zeiten werden dabei ihren Einfluss geltend machen; und je mehr die Anschauungen sich allmählich abklären und sich zu einem umfassenden Systeme zusammenordnen, um so deutlicher werden sie die Gedankenarbeit der verschiedenen Generationen widerspiegeln, die sich an ihrer endgültigen Formulierung beteiligt haben. Schliesslich legt man dann diese Mythen und Spekulationen in schriftlicher Form nieder, und zwar geschieht dies einmal, um ihnen eine grössere Dauer zu sichern, andererseits, um die Lehrsätze der Schulen fester zu begründen und damit gewissermassen die Grundlage für weiteres theologisches und philosophisches Denken zu legen.

Bei einer Untersuchung über die kosmologischen Theorien der Babylonier, wie wir sie in der Literatur finden, müssen wir also streng

zwischen den uralten Schöpfungen volkstümlicher Phantasie und den augenscheinlich in den Schulen ausgearbeiteten Lehren unterscheiden. Ferner müssen wir bis zu einem gewissen Grade den Inhalt und die Form dieser Spekulationen auseinander halten. Wir werden später noch sehen, wie sich in den Anschauungen der Babylonier über den Ursprung der Dinge ein gewisser Bruchteil geschichtlicher Überlieferung, wenn auch in etwas getrübter Form, erhalten hat. Handelte es sich doch für die Babylonier bei der Ergründung der Uranfänge nicht nur um die Entstehung der Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen, sondern gleichzeitig um die der Städte und Kultur im allgemeinen. Noch stärker tritt der geschichtliche Sinn in den Epen und Legenden hervor, die hier, wie bei anderen Völkern, mit der Zeit an Umfang zunahmen und noch Veränderungen erlitten, als sie schon längst schriftlich aufgezeichnet waren. Die grossen Helden der Vergangenheit entschwinden dem Gedächtnisse eines Volkes ebenso wenig, wie die Erinnerung an grosse Ereignisse je völlig aufhört. Je mehr die Überlieferungen der Vergangenheit verblassen, um so leichter vermengen sie sich mit populären Mythen von Naturereignissen. Der volkstümliche Grundstock dieser Legenden durchläuft, ehe er sich in literarischer Form abklärt, dieselben Zwischenstufen, die wir bei den kosmologischen Ideen kennen gelernt haben. Nur ist der Vorgang hier mehr literarisch als bei der Systematisierung der herrschenden Anschauungen über den Ursprung und die Ordnung der Dinge, da die dogmatisierende Tendenz hier wegfällt. Der Hauptbeweggrund für eine Sammlung der Geschichten beliebter Helden, sowie überhaupt der Überlieferungen und Sagen der Vergangenheit mochte für die Literaten — vielleicht neben dem blossen Vergnügen an der Niederschrift an sich — der Wunsch sein, sie künftigen Geschlechtern zu erhalten. Dazu konnte in zweiter Linie noch die pädagogische Absicht kommen, das Material zum Studium der heiligen und weltlichen Wissenschaften zu vermehren.

Freilich dienten gelehrte Studien in Babylonien stets vorwiegend praktischen Zwecken. Es handelte sich darum, junge Männer für den Schreiberdienst oder den priesterlichen Beruf vorzubilden, sie dazu anzuleiten, rechtliche Urkunden aufzusetzen, die Bewegungen der Sterne zu beobachten, die Zeichen der Natur zu deuten oder dergleichen. Aber nachdem so das geistige Interesse einmal angeregt war, musste sich dann auch die Freude am Wissen als solchem einstellen, oder doch wenigstens eine Neigung für literarische Tätigkeit entstehen, selbst wenn diese nicht unmittelbar praktischen Zwecken diente.

So etwa kann man sich die verschiedenen Zweige der religiösen Literatur in Babylonien entstanden denken. Ehe wir uns jedoch zu eingehender Behandlung der einzelnen wenden, müssen wir noch hervorheben, wie verhältnismässig gering der Anteil Assyriens dabei gewesen ist. Die

1) Siehe Kapitel XXI.

Überlieferungen, wie sie in den kosmologischen Werken, den Epen, Mythen und Legenden Babyloniens enthalten sind, sind gewiss in gleichem Masse das Eigentum Assyriens wie seiner südlichen Vettern. Ebenso sind die Anschauungen, welche den Zaubertexten, Hymnen, Gebeten und Omina zugrunde liegen, im grossen und ganzen für den Norden wie den Süden die gleichen, obschon sie zuerst im Süden niedergeschrieben worden sind. Die Unterschiede, die wir zwischen der babylonischen und assyrischen Religion gefunden haben, lassen den Kern der religiösen Literatur unberührt. Der Charakter der assyrischen Literaturwerke bekundet den babylonischen Ursprung. Durch fast alle bisher bekannt gewordenen religiösen Texte des Nordens weht der Geist des Südens. Nur in einigen Gebeten, Orakeln und Omina, die sich in die historischen Inschriften assyrischer Könige eingeschaltet finden oder besonders überliefert sind, vermögen wir von spezifisch assyrischem Geiste getränkte Schöpfungen assyrischer Literaten zu erkennen. Ferner lässt sich vielleicht in der Gestalt, welche die Erzählungen von der Schöpfung der Götter und Menschen schliesslich erhalten haben, eine assyrische Beeinflussung des babylonischen Denkens entdecken. Es wären das Zugeständnisse an gewisse dem Norden eigene religiöse Anschauungen, die man diesem während der Dauer seiner Oberhoheit gemacht hätte.

Aber der Einfluss Assyriens macht sich in diesen Fällen nur indirekt geltend. Wir dürfen Aschurbanapals Versicherung wörtlich nehmen, die von ihm gesammelten Literaturwerke seien Kopien derjenigen, welche man in den grossen literarischen Archiven des Südens vorgefunden habe: sie sind dort nicht nur vorgefunden, sondern auch abgefasst. In Nachahmung des Südens hat man jedenfalls in Niniveh, Arbela und anderswo Schulen zur Erziehung von Priestern, Schreibern und Richtern gegründet, jedoch haben diese es anscheinend nie bis zur Unabhängigkeit von ihren babylonischen Vorbildern gebracht, abgesehen vielleicht von Kleinigkeiten, die hier nicht in Betracht kommen können. Dieses enge Verhältnis zwischen dem geistigen Leben Babyloniens und Assyriens zeigt sich nicht nur in der religiösen Literatur, sondern auch in der religiösen Kunst und dem Kulte, die beide, wie wir noch sehen werden, gleich der Literatur das deutliche Gepräge ihres südlichen Ursprungs an sich tragen, nur mit einigen Modifikationen, welche sie auf der Wanderung vom Süden zum Norden erfahren haben.

XVI. Kapitel.

Die Zaubertexte.

Wir wenden uns nunmehr zu der ersten Unterabteilung der babylonischen religiösen Literatur. Es handelt sich dabei um Formeln und Anweisungen, die dazu dienen sollten, über die Geister, von deren Einfluss man sich stets abhängig fühlte, Macht zu gewinnen, und die wir demgemäss als Zaubertexte oder Beschwörungsformeln mit Ritualvorschriften bezeichnen. Die uns erhaltenen Reste lassen darauf schliessen, dass derartige Texte in grossen Mengen vorhanden gewesen sind.

Wir haben schon oben ausgeführt, wie die Zauberformeln sich zu mehr oder minder festen Tempelritualen umbildeten. Dadurch erklärt sich die Tatsache, dass diese gewöhnlich mit bestimmten Bräuchen, Gebeten und Vorstellungen verbundenen Sprüche zu einem fortlaufenden Ganzen, gewissermassen zu Bänden von verschiedener Länge, wie 9, 10, 12, 20 oder mehr Tafeln vereinigt wurden. Man ist allgemein der Ansicht, dass die Zaubertexte den ältesten Zweig der religiösen Literatur der Babylonier darstellen. So ohne jede Einschränkung ist diese Annahme indes schwerlich richtig; denn aus den uns vorliegenden Zaubertexten ergibt sich deutlich, dass sie seit ihrer Entstehung vielfachen Einflüssen späterer Zeiten unterworfen gewesen sind. Vorstellungen, die ihnen ursprünglich ganz fern lagen, sind nachträglich in sie hineingeraten; sie haben eine Form erhalten, die uns zu einer Scheidung zwischen ihren Grundideen und deren Verquickung mit den Auffassungen jüngerer und vielfach höher entwickelter Perioden zwingt. Die Zaubertexte sind gewiss nicht älter als die Omina, ja manche von ihnen werden zeitlich nicht über einzelne Teile des Schöpfungsepos zurückgehen, das gleich anderen Zweigen der religiösen Literatur genau so alte und primitive Bestandteile wie die Omina und Zauberformeln enthält. So viel aber ist sicher, dass die Zaubersprüche das früheste Ritual des babylonischen Kults darstellen, und dass die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen volkstümlichem Denken oder, wenn man lieber will, volkstümlicher Phantasie primitivster Art entstammen. Und zwar finden sich in ihnen mehr Spuren

solches primitiven, populären Denkens, als in anderen Zweigen der religiösen Literatur, die Omina ausgenommen. Denn die späteren Umarbeitungen haben ihren ursprünglichen Charakter weniger beeinträchtigt, als man erwarten sollte. Es erklärt sich dies vornehmlich aus der Zähigkeit, mit der man an den Anschauungen fest hielt, aus denen diese Texte erwachsen waren.

Man darf aus der Tatsache, dass es trotz des verstümmelten Zustandes, in dem die meisten Zaubertexte gefunden worden sind, gelungen ist, sie häufig zu längeren oder kürzeren Serien zusammenzustellen, einstweilen den Schluss ziehen, es sei dies für derartige Texte die allgemein übliche oder doch wenigstens eine beliebte Form der Überlieferung gewesen. Im Gegensatze zu der sonstigen Gewohnheit, eine Gruppe von Täfelchen nach der Anfangszeile der ersten zu benennen, erhielten die Zaubertexte einen besonderen Titel, der die betreffende Gattung allgemein bezeichnete oder auf den speziellen Inhalt hindeutete. So hiess eine Gruppe von wenigstens 16[1]) Täfelchen „Die bösen Dämonen", da die Zaubersprüche auf ihnen vor verschiedenen Gattungen von Dämonen schützen sollten. Eine andere führte den Titel „Kopfschmerz", weil sie, wenn auch nicht ausschliesslich, verschiedene Übel betraf, die ihren Sitz im Hirn hatten. Zu ihr gehörten nicht weniger als 9 Täfelchen[2]) und eine dritte, die den Namen „Fieberkrankheit" trug, bestand aus mindestens 12 Tafeln[3]). Eine vierte Serie, die es hauptsächlich mit der Beschwörung eines weiblichen dämonischen Wesens namens Labartu zu tun hatte, trug den Namen dieser Dämonin[4]). Zwei weitere andere führten die ziemlich gleichbedeutenden Namen „Schurpu" und „Maklu" („Verbrennung"), weil sie vornehmlich das Thema der Verbrennung von Zaubererbildern nebst den bei solchen symbolischen Handlungen üblichen Zaubersprüchen behandelten. Der Makluzyklus umfasste 8 Tafeln, nach Tallqvists Berechnung mit ursprünglich c. 1550 Zeilen und gegen 9000 Worten[5]). Der Schurpuzyklus[6]) scheint etwas kürzer gewesen zu sein, obwohl er 9 Tafeln umfasste.

Der Umfang dieser Texte gibt uns das Recht, von „Beschwörungsritualen" zu sprechen. Augenscheinlich hielt man sie für bestimmte Gelegenheiten in Bereitschaft. Hatten sich gewisse Formeln einmal als wirksam erwiesen, so war es begreiflicherweise von Wichtigkeit, sie genau in dieser Form für den weiteren Gebrauch zu bewahren. Doch half eine Formel immer nur für einen besonderen Fall oder allenfalls für eine Gruppe gleichartiger Fälle; um auf alle Eventualitäten vorbereitet zu sein,

1) Ungefähr die Hälfte dieser Serie jetzt in Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum. Parts XVI und XVII veröffentlicht.

2) Teile der 3., 6., 8. und 9. Tafel veröffentlicht a. a. O. Part. XVII.

3) Teile der 1., 3., 9., 11. und 12. Tafel veröffentlicht a. a. O. Part. XVII.

4) D. W. Myhrman, Die Labartu-Texte, Zeitschr. f. Assyr. XVI, 141—200.

5) Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû S. 14.

6) Zuletzt von Zimmern herausgegeben in dessen Beiträgen zur Kenntnis der babylonischen Religion I (Leipzig 1896).

musste man daher möglichst viel verschiedene Formeln sammeln. Die Priester, welche das Bannen besorgten, hatten ein Interesse daran, solche Sammlungen zu veranstalten; wir dürfen also annehmen (wie wir bereits andeuteten), dass jeder Tempel sich seine eigene Sammlung, ein Beschwörungsbuch zum Gebrauche seiner Priester, angelegt haben wird. Ganz natürlich mussten diese Sammlungen von Geschlecht zu Geschlecht, wenn auch nicht rasch, so doch stetig anwachsen. Unvorhergesehene neue Fälle traten ein, für die man neue Formeln und Vorschriften verfassen musste, oder die Beschwörer eines Tempels lernten anderswo erprobte Mittel kennen und fügten diese ihrer Sammlung ein. Kurz, das Anwachsen solcher „Zauberritualien" vollzog sich wohl ähnlich, wie die Religionsvorschriften der Heiligtümer des alten Israel mit Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse Erweiterungen erfuhren, ein Prozess, der schliesslich zur Vereinigung der verschiedenartigen Gesetze und Vorschriften geführt hat, die wir im Pentateuch zusammengestellt finden.

Das Ansehen, welches Ea und sein Lieblingssitz, Eridu, in den Zaubertexten geniesst, legt die Vermutung nahe, dass viele von ihnen in letzter Linie auf Eas ehemaligen Tempel in dieser Stadt zurückgehen. Ist dies richtig, so würden wir darin einen weiteren Beweis für das hohe Alter der Beschwörungen in Babylonien haben. Allerdings müssen wir, wie wir bereits nachdrücklich betont haben, zwischen der ursprünglichen und der jüngeren Form der Zeremonien unterscheiden. So rühren z. B. diejenigen Teile eines Rituals, in denen Girru oder Nusku eine Hauptrolle spielen, ursprünglich wohl von Priestern eines Tempel dieser Götter her. Da nun das Beschwörungswesen überall in Babylonien verbreitet war, so wird es kaum einen Tempel gegeben haben, der keine derartigen Formeln besessen hätte. Bei ihrer Vereinigung zu einem Rituale behandelte man die Namen der angerufenen Götter natürlich mit gebührender Rücksicht, und so entstanden die langen Listen von Gottheiten, welche sich häufig in den einzelnen Beschwörungen finden. Im einzelnen lässt sich die Entwickelung jetzt nicht mehr verfolgen, aber im allgemeinen ist klar, dass sich dabei eine Neigung zu immer grösserer Kompliziertheit geltend gemacht hat. Man bemühte sich, alles irgendwie zugängliche Material zu sammeln. Daher die ungleichartigen Bestandteile der Texte, die diese zwar interessanter machen, aber zugleich ihr Verständnis erschweren. Die heterogenen Elemente lassen nur schwer ein Grundprinzip erkennen, das die Sammler einer Beschwörungsserie geleitet haben mag. Oft kann man sogar in einer und derselben Serie noch verschiedene grössere Gruppen unterscheiden. So findet sich einmal eine ganze Gruppe in Beschwörungen ausgehender Gebete an den Feuergott, worauf eine Serie von Beiwörtern der sieben Geister folgt, die ähnlich als Eingang zu Beschwörungen dienen soll; der Grund dieses Überspringens von einem Gegenstand auf den andern ist jedoch nicht ersichtlich. Die Übergänge selbst sind jedenfalls stets ganz unvermittelt.

Es lässt sich mithin nur soviel sagen, dass die Sammler in erster Linie darauf bedacht gewesen sind, ihr Thema möglichst zu erschöpfen. Sie fügten in ihre Sammlungen alles ein, was sie nur irgend auftreiben konnten. Dem Beschwörer machte es keine Mühe, sich in der zusammengewürfelten Masse zurecht zu finden. Er suchte sich einfach den Abschnitt heraus, der seinem jeweiligen Bedürfnis entsprach und kümmerte sich nicht viel um das, was folgte oder vorherging. Überdies waren die einzelnen Abschnitte durch Trennungsstriche deutlich von einander geschieden, wie sich noch auf den Tontäfelchen erkennen lässt. Diese äusseren Abschnitte entsprechen so genau der inneren Einteilung in verschiedene Gegenstände, dass sich der rein praktische Zweck der Texte gar nicht verkennen lässt; andererseits aber liefern sie auch ein weiteres Zeugnis dafür, dass es sich bei ihnen um Kompilationen handelt.

Für die Entstehungszeit dieser Texte ergibt sich als terminus a quo, über den hinaus wir ihre endgültige Formulierung nicht rückwärts datieren dürfen, die Einigung der babylonischen Staaten unter Hammurabi, da deren notwendiges Ergebnis, die Oberhoheit Marduks, fast überall in ihnen zum Ausdruck kommt. Andererseits folgt aus sprachlichen Indizien, dass die abschliessende Redaktion der Beschwörungsformeln, wie sie uns heute vorliegen, kaum später als um 2000 v. Chr. angesetzt werden darf, obwohl natürlich die Abschriften, welche die assyrischen Schreiber für ihre königlichen Auftraggeber nahmen, um viele Jahrhunderte jünger sind.

Die Nachrichten von der Auffindung einer reichhaltigen Bibliothek religiöser Texte in den Tempelarchiven von Nippur[1]), die alle älter als Hammurabi sein sollen, berechtigen zu der Hoffnung, dass wir bald imstande sind, die Abfassungszeit dieser Literatur chronologisch genauer zu bestimmen. Voraussichtlich werden die Nippurschen Texte in vielen Fällen Duplikate bereits bekannter liefern oder ihrem Inhalte nach solchen wenigstens nahe stehen, wie neuerdings mehrfach in altbabylonischer Schrift abgefasste Paralleltexte zu bereits bekannten Mythen und Sagen in Aschurbanapals Sammlung aufgetaucht sind[2]) — darunter ein wichtiges Bruchstück aus dem Gilgameschepos[3]). Diese Funde liefern zwar eine Bestätigung der Vermutung, dass ein grosser Teil der religiösen babylonischen Literatur über das Jahr 2000 v. Chr. hinausgeht, für fernere Schlüsse müssen wir indessen noch weitere Veröffentlichungen alter Urkunden abwarten.

Jedenfalls darf man nicht mehr annehmen, dass alle diese Texte einer und derselben Zeit entstammten oder dass im Laufe der Jahre keine neuen Abschriften genommen und die Formeln nicht weiter um-

1) Siehe oben S. 10 u. vergl. jetzt die Beschreibung bei Hilprecht, Explorations in Bible Lands, S. 509—532.

2) Zimmern, Zeitschr. f. Assyr. XIV, 278/9 (vergl. auch Kapitel XXIV), sowie Scheil, Recueil de travaux XX, 55—59 und XXIII, 18—23.

3) Meissner, Ein altbabylonisches Fragment des Gilgameschepos (Berlin 1902).

gestaltet seien. Mit der Zunahme der Tempel ergab sich das Bedürfnis nach neuen Kopien. Priester fühlten sich veranlasst, entweder zu ihrer eigenen Erbauung oder zu praktischer Verwendung Abschriften zu machen. Unter diesen Umständen wird es kaum möglich sein, einzelne Texte dieser Art bestimmt zu datieren. Wir müssen uns damit begnügen, einigermassen den zeitlichen Spielraum anzugeben, innerhalb dessen sie in ihrer uns heute vorliegenden Form etwa verfasst sein mögen. Dabei können die Abschriften sehr wohl aus einer viel späteren Zeit als die eigentlichen Texte selbst stammen.

Viele Zaubertexte liegen in doppelter Redaktion vor, derart, dass allemal eine Zeile ideographisch, die andere phonetisch geschrieben ist[1]), aber zum Teil sind sie auch nur in ideographischem Stile abgefasst. Die Verwendung des ideographischen Stils stammt hier noch aus der alten Zeit, in der man alle Texte derartig aufzeichnete. Dass man ihn in den religiösen Ritualien bis in die letzte Periode hinein beibehalten hat, erklärt sich durch den Konservativismus, dem man überall auf religiösem Gebiete begegnet. Denn auch nach der Meinung derer, die in dem Ideogrammstile eine besondere, vom Babylonischen verschiedene Sprache erblicken wollen, wurde diese angebliche, nichtsemitische Sprache damals vom Volke nicht mehr gesprochen, sondern hatte sich gleich dem Latein im Mittelalter nur noch künstlich erhalten. Übrigens weicht der phonetische Text von seiner ideographischen Vorlage in Kleinigkeiten oft genug ab, ein Beweis dafür, dass er nur eine Version sein sollte und als Hilfe zum Verständnis der „konservativen" Schreibweise diente. Als Umschreibung brauchte er nicht genau zu sein, während man bei einer Übersetzung natürlich die grösste Sorgfalt auf richtige und peinliche Erhaltung des heiligen Originals hätte verwenden müssen; denn die Wirksamkeit der Formeln beruhte einzig und allein auf ihrer peinlichen Genauigkeit.

Die Abfassung der Zaubertexte in doppelter Schreibweise braucht nicht notwendig als ein Zeichen hohen Alters zu gelten, vielmehr beweist sie nur, dass die ältesten Zauberformeln ideographisch aufgezeichnet worden sind, weshalb man diese Gepflogenheit dann bis in die späteste Zeit hinein beibehielt. Andererseits deutet aber diese Beifügung einer Umschrift auf eine Periode, in welcher die Priester den alten Stil ohne eine solche Hilfe nicht mehr leicht lesen konnten, und des weiteren ergibt sich daraus, dass die Texte einer Redaktion unterworfen worden sind. Im Laufe der Zeit machte man in phonetischem Stile Ergänzungen zu dem Ritual und übersetzte diese aus religiösem Konservativismus dann ebenfalls in die ideographische Form zurück. So entstand ein „bilinguer" Text, in babylonischer Sprache und künstlichem „Sumero-Akkadisch".

1) Siehe z. B. Rawlinson IV^2, Pl. 1—6; 9—30 etc. Einzelne Texte haben sich nur oder teilweise in der ideographischen, andere nur oder teilweise in der phonetischen Schreibung erhalten (z. B. Rawlinson IV^2, Pl. 56—59. Beispiele auch in den Schurpu-, Maklu- und Labartu-Serien u. s. w.). Siehe S. 278.

Dass man Beschwörungen auch bloss in reinem Babylonisch ohne einen „sumero-akkadischen" Urtext verfasste, beweisen die zahlreichen eingefügten metrischen Stücke. Viele von diesen — jedoch keineswegs alle — lassen sich in regelmässige Stanzen von 4, 6 oder 8 aus je zwei Hemistichen bestehenden Zeilen zerlegen; dabei ist einer Stanze häufig noch eine Zeile angehängt, die wir mit Professor D. H. Müller als „die Responsion" bezeichnen wollen[1]). Da sich ebensolche metrischen Stücke auch anderweitig in der babylonischen Literatur, z. B. im Schöpfungsepos finden[2]), so beruht ihr Vorkommen in den Beschwörungsformeln sicherlich nicht auf Zufall. Bei einem Ritual wie die „Maklu"-Serie, die ausschliesslich in phonetischem Stile und zum Teil deutlich metrisch abgefasst ist, dürfen wir darin also auch die ursprüngliche Form erkennen[3]). Dagegen ist es bei der Schurpu-Serie, die zum Teil phonetisch, zum Teil doppelformig[4]) (also „sumerisch" mit Interlinear-Übersetzung) ist, wahrscheinlich, dass der ideographische Stil die Umschrift eines phonetischen oder rein babylonischen Originals darstellt, da der phonetische Teil metrische Form aufweist.

Der Hauptwert der Zaubertexte liegt natürlich in der Kenntnis der volksmässigen Anschauungen, welche sie uns vermitteln. Wie bei anderen Völkern, so gründet sich auch bei den Babyloniern die Verwendung bestimmter Formeln gegen Übel, Leiden oder Unheil aller Art, seien sie schon eingetreten oder noch in Aussicht, auf den Glauben, dass Unfälle und Unglück, denen der Mensch unterworfen ist, grossenteils dem Einflusse mehr oder weniger mächtiger Geister und Dämonen zuzuschreiben seien, welche entweder unabhängig oder im Dienste höherer Mächte, der Götter, walten.

Mit Hilfe der Zaubertexte vermögen wir die Charakterzüge dieser Dämonen genauer zu bestimmen und können die Mittel erkennen, welche man anwandte, um sich ihrer schädlichen Macht zu entziehen.

Dämonen.

Die Dämonen waren mannigfacher Art, und ebenso war ihre Macht sehr verschieden. Die Namen vieler unter ihnen, wie *Utukku*, *Schedu*, *Alu*, *Gallu* weisen auf „Stärke" und „Grösse" als ihre Haupteigenschaften.

1) D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, S. 1, 6. Dieses Werk ist eine wertvolle Untersuchung der ältesten Formen der Poesie bei den Semiten, wenn sich auch manches darin nicht als haltbar erwiesen hat.

2) Siehe Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 61—68. Zuerst hatte dies Zimmern (Zeitschr. f. Assyr. VIII, 121—124; vergl. auch X, 1—20, XI, 86—88 und XII, 382—392) erkannt.

3) Vergl. Martins Bemerkungen, Textes religieux assyriens et babyloniens (1900) XXII—XXIX.

4) Die fünfte und sechste Tafel der Reihe. Wahrscheinlich hat es verschiedene Redaktionen gegeben — eine rein phonetische, und daneben eine doppelformige.

Andere wie *Lilu* „Nachtgeist", weiblich *Lilitu*, bezeichnen die Zeit der Wirksamkeit ihrer Träger; noch andere wie *Ekimmu* „der Ergreifer", *Akhkhazu* „der Fänger", *Rabisu* „der auf der Lauer Liegende", *Labartu* „die Unterdrückerin", *Labasu* „der Umstürzer" drücken die Absichten der einzelnen aus. Eine Zusammenstellung dieser Namen gibt uns einen allgemeinen Begriff von den Vorstellungen, die man mit den Dämonen verband. Sie lauern an verborgenen oder entlegenen Plätzen, in Gräbern, im Schatten von Ruinen, auf Bergeshöhen, in der Wildnis. Ihre hauptsächlichste Wirksamkeit fällt in die dunkle Nacht. Lautlos wie Schlangen schleichen sie dahin und dringen durch Löcher und Ritzen in die Häuser hinein. Sie sind mächtig, jedoch nur im Bösen. Ihre Opfer lassen sie nicht frei und quälen sie erbarmungslos.

Diesen Dämonen schrieb man alles mögliche Üble zu. Ihr Wirken gab sich in den verheerenden Winden kund, welche über das Land dahinfegten. Die Fieberseuchen der Sümpfe des Euphrattales führte man ebenso wie die Krankheiten der feuchten Sommerhitze auf im Boden lauernde Dämonen zurück. Mehrere dieser Krankheiten dachte man sich personifiziert, so *Namtar*, den Dämon „der Pest", *Aschakku*, den Dämon „der auszehrenden Krankheit" und *Dimetum* „den bösen Fluch", den man sich aus der Tiefe des Meeres heraufsteigend vorstellte[1]). Doch auch die geringeren Widerwärtigkeiten, welche den Frieden des Menschen stören, z. B. ein plötzlicher Fall, ein unheilbringendes Wort, Kopfschmerz, Streitigkeiten und dergleichen, führte man auf Dämonen zurück. Als ganz besonders deutliche Anzeichen ihrer Anwesenheit und Macht galten Wahnsinn und aufregende Leidenschaften, wie Liebe, Hass, Eifersucht. Männer und Weiber waren fortwährend durch Dämonen gefährdet. Ja selbst die Tiere waren vor ihren Angriffen nicht sicher. Sie vertreiben die Vögel aus ihren Nestern und strecken Lämmer wie Stiere nieder. Ihren Angriffen vorzubeugen ist unmöglich. Sie dringen in die Häuser der Menschen, wandern durch die Strassen und finden ihren Weg in Speise und Trank. Kein Ort ist so eng, dass sie nicht in ihn hineingelangen könnten und keiner so weit, dass sie ihn nicht auszufüllen vermöchten. In einem Texte, der die heilsamen Formeln enthält, durch welche man sich gegen dämonische Einflüsse wehren kann, findet sich eine Beschreibung der Dämonen, die das eben Gesagte erläutert. Die Beschwörung richtet sich gegen verschiedene Geister[2]):

„Der *Utukku*[3]) des Feldes, der *Utukku* des Gebirgs,
Der *Utukku* des Meeres, der *Utukku*, welcher in Gräbern lauert,
Der böse *Sehedu*, der hellglänzende *Alu*,

1) Zimmern (Beiträge, S. 37, Anm.) vermutet, man habe sich diesen Dämon in Vogelgestalt gedacht.

2) Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte S. 83, Kol. I, Z. 1—10.

3) Wenn irgend angängig, verwenden wir den babylonischen Dämonennamen auch in der Übersetzung.

Der böse Wind[1]), der keine Furcht kennt,
Der böse *Utukku*, der dem Menschen die Leibeshaut abgerissen hat."

Gegen sie werden die Geister des Himmels und der Erde angerufen. Dann heisst es weiter:

„Der *Utukku*, der den Menschen ergreift,
Der *Ekimmu*, der den Menschen ergreift,
Der *Ekimmu*, der Böses schafft,
Der *Utukku*, der Böses schafft."

Nachdem dann gegen diese Dämonen ebenfalls die himmlischen und irdischen Geister angerufen sind, folgt eine lange Liste von körperlichen Leiden: Schmerzen in den Eingeweiden, im Herzen, Kopf, Magen, in den Nieren, Gliedern und Muskeln, in der Haut, in den Sinnen, die alle dem Einflusse der Dämonen zugeschrieben werden.

Die einzelnen Dämonen scheinen, abgesehen von denjenigen unter ihnen, welche bloss bestimmte Krankheiten personifizieren, in ihrer Macht auf keine Sondergebiete beschränkt zu sein. Oder mit anderen Worten: scharfe Scheidungen zwischen ihnen sind augenscheinlich nicht durchgeführt. Wie aus dem oben mitgeteilten Texte hervorgeht, stellte man *Utukku*, *Schedu*, *Alu* und *Ekimmu* als beschreibende Beiworte allgemeiner Dämonenklassen neben einander, doch wird man sie früher einmal genauer von einander geschieden haben. So war wohl der *Ekimmu*[2]) der schattenhafte Dämon, der die Gräber umschwebt, eine Art Gespenst, welches in dunkler Nacht Menschen anfällt und sie niederwirft. *Lilu* und *Lilitu* sind bei Nacht umherfliegende Geister. Eigenartige Anschauungen verknüpfen sich mit dem Dämon *Ardat lili* „Maid der Nacht", einem seltsamen weiblichen Irrwisch, der sich den Menschen nähert, ihre Leidenschaften erweckt, sie aber diese nicht befriedigen lässt. Bei der grossen Bedeutung, welche die Babylonier den Träumen beimassen, ist der Glaube an eine „Nachtmaid" wahrscheinlich ein Ausfluss der auch während der Nacht nicht rastenden Phantasie. Mit dem entsetzlichen Gefühle des „Nachtmahrs" scheint man auch einen Dämon wie *Rabisu* in Verbindung gebracht zu haben. Vom *Utukku* heisst es dagegen gelegentlich, er packe den Menschen am Halse, vom *Gallu* gilt dasselbe für die Hände, während der *Ekimmu* von den Lenden, der *Alu* von der Brust Besitz ergreift. Doch treten solche Unterscheidungen in den Texten in den Hintergrund. *Utukku* wird zu einer allgemeinen Bezeichnung für Dämon, und auch die Worte *Gallu*, *Alu*, *Schedu* werden entweder ganz gleichbedeutend mit ihm verwandt oder

1) Über den Krankheit erregenden Wind vergl. Küchler, Beiträge z. Kenntnis d. assyr. Medizin S. 98.

2) Für *ekimmu* — auch als Totengeist gebraucht — schlägt neuerdings Hunger (Becherwahrsagung S. 32) die Lesung *edimmu* vor. Allein es ist durchaus nicht sicher, dass an der von ihm angeführten Stelle ein Dämonenname vorliegt; und auch die Variante gi-dim für gi-kim beweist nichts für die phonetische Aussprache der zweiten Silbe im Namen des betreffenden Dämons.

sie kommen doch in so enger Verbindung mit ihm vor, dass man deutlich sieht, die Vorstellungen, welche man mit allen verbindet, sind im Grunde genommen die gleichen. Dasselbe gilt von *Rabisu* und *Gallu* neben *Labartu*, *Akhkhazu* und *Ekimmu*.

Den Dämonen gab man stets irgend eine tierische oder menschliche Gestalt; denn die religiöse Anschauung, welche dem Glauben an solche Geister zugrunde liegt, verlangte notwendig, dass sie nicht nur irgendwo, wenn auch dem Menschen unsichtbar, sein mussten, sondern dass sie sich auch in etwas Lebendigem aufhielten. Von den Tieren wählte man mit Vorliebe solche, die durch ihre geheimnisvollen Bewegungen Schrecken einzuflössen vermochten, wie plötzlich auftauchende und wieder verschwindende Schlangen oder hässliche Skorpione, gegen die man sich nur schwer schützen konnte, oder die fabelhaften Untiere, mit denen man sich Gräber und krankheitbringende Plätze bevölkert dachte. Anderen Dämonen gab man Vogel- oder Eselsgestalt oder stattete sie mit Löwenköpfen aus; unter allen Umständen waren sie fast stets wild und grimmig. Schwer zugängliche Gegenden wie die Wüste, tiefe Wasser, hohe Berge, galten als ihr Lieblingsaufenthalt. Für solche in die Gestalt lebender Wesen gekleidete Dämonen passen Namen wie „Ergreifer", „Laurer" und ähnliche besonders gut. Auf einer Tafel aus einer langen Beschwörungsserie[1]) werden verschiedene Tiere wie Schlangen, Skorpione und Ungeheuer genannt, die man sich als Verkörperungen von Dämonen vorstellte.

In der speziell religiösen Kunst erscheinen die bösen Geister häufig in der Gestalt von hässlichen Ungeheuern, die durch ihren blossen Anblick Grauen erregen sollten. Auf den Monumenten weisen die Köpfe, sei es in Einzel- oder in Gruppendarstellungen[2]), die Formen wilder Tiere auf, während der übrige Leib auf menschliche Gestalt hindeutet. Mit aufgesperrten Mäulern, irgend eine Waffe haltend, stehen sie angriffsbereit da. Die assyrischen Könige haben bis in die späteste Zeit hinein die Macht der Dämonen dadurch anerkannt, dass sie riesige Abbildungen von ihnen an den Zugängen, Toren und einzelnen Abteilungen ihrer Tempel und Paläste aufstellten, um sich so ihren Schutz zu sichern. Die wohlbekannten grossen Stiere und Löwen mit Menschenköpfen entspringen genau der gleichen Anschauung. Diese Kolossalstatuen hiessen *Lamassu*, worin sich der Gedanke des Schutzes ausdrückt, bezw. *Schedu*, was, wie wir gesehen haben, eine allgemeine Bezeichnung für einen „Dämon" war. Im allgemeinen vergass man aber das Persönliche an den Dämonen bald. Trotz ihrer Tiergestalt konnten sie sich vor den Menschen unsichtbar machen, und da die meisten ihrer Handlungen im Geheimen vor sich gingen, ward die Scheidung zwischen den Einzelnen ein Faktor von untergeordneterer Bedeutung.

1) Rawlinson IV², 5.

2) Vergl. die Abbildungen bei Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité II S. 62, 63, und King, Babylonian Religion S. 189 u. 203.

Bei einer so grossen Menge war es nun schwierig, immer den einen Richtigen zu treffen, der gerade im gegebenen Falle seine Macht äusserte. Daher nannte man statt eines Einzelnen eine Anzahl oder eine Gruppe und brachte die magischen Formeln gegen sie insgesamt in Anwendung. So haben wir eine Gruppe von Sieben, die verschiedentlich in den Beschwörungstexten vorkommen. An einer Stelle findet sich die folgende lebhafte Schilderung von ihnen[1]):

„Sieben sind sie, sie sind sieben,
In der unterirdischen Tiefe, sieben sind sie,
Sich niederlassend(?) im Himmel, sieben sind sie;
In einem Abteil der unterirdischen Tiefe wurden sie aufgezogen,
Sie sind weder männlich noch weiblich,
Sie sind vernichtende Wirbelwinde,
Sie haben kein Weib genommen und erzeugen kein Kind.
Mitleid und Erbarmen kennen sie nicht,
Gebet und Flehen hören sie nicht,
Auf Bergen aufgewachsene Rosse sind sie,
Feindlich dem Ea[2]) sind sie,
Machtvoll unter den Göttern sind sie.
Unheil auf dem Wege zu erregen, stellen sie sich auf der Landstrasse auf,
Böse sind sie, sie sind böse,
Sieben sind sie, sie sind sieben, sieben und nochmals[3]) sieben sind sie."

Diese sieben Geister, die anderweitig mit sieben Tieren verglichen werden, vermögen sogar die Götter zu bezaubern. Ihrem unheilvollen Einflusse schrieb man die Mondfinsternisse zu. Die Zahl 7 ist wohl nicht wörtlich zu nehmen. Wie bei so vielen Völkern[4]) hatte auch bei den Babyloniern 7 eine heilige Bedeutung, und zwar wohl hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich, deswegen, weil sie als grosse Zahl galt. Auch im Alten Testamente dient 7 zur Bezeichnung einer grossen Menge. Eine Gruppe von 7 Geistern sollte also weiter nichts als eine Masse solcher bedeuten. Wir dürfen daher in diesem „Gesange der Sieben" eine allgemeine Schilderung der Dämonen erblicken, die man sich mehr in Gruppen als einzeln auftretend dachte. Anderweitig[5]) hören wir von derselben Geistergruppe, „sie seien auf dem Berge des Sonnenuntergangs erzeugt", d. h. also im Westen, und „auf dem Berge des Sonnenaufgangs aufgezogen", also im Osten; „sie wohnen in der Höhlung der Erde und werden verkündet auf den Berggipfeln". Eine derartige Charakterisierung soll augenscheinlich die Allgegenwart dieser Geister hervorheben. Es gibt keinen Ort, wo sie sich nicht fänden.

1) Rawlinson IV², 2, Kol. V, 30—60; auch Cuneiform Texts XVI, Pl. 15.

2) Der Gott der Menschheit. Die Worte sollen bedeuten, die Geister seien der Menschheit Feind.

3) Wörtlich „zu ihrem zweiten Male", d. h. wiederhole: „sieben sind sie".

4) Vergl. Hopkins, The Holy Numbers in the Rig-Veda (Oriental Studies of the Oriental Club of Philadelphia) S. 144—147.

5) Rawlinson IV², 15, Kol. II, 21 ff.; auch Cuneiform Texts XVI, Pl. 44.

Wenn wir dann des Weiteren erfahren (was eigentlich im Gegensatze dazu steht), dass „ihr Name weder im Himmel noch auf der Erde ausgesprochen werde“ (d. h. bekannt sei), dass „sie nicht wahrnehmbar seien“, dass sie „weder im Himmel noch auf der Erde sich aufhalten“, so ist dies nur die Kehrseite des Bildes, indem damit die Fähigkeit der Dämonen, spurlos zu verschwinden, erläutert werden soll. Überall sind sie, aber dabei doch stets unsichtbar. Sie kommen und gehen, niemand kennt ihren Ort. Nichts schützt vor ihrem Eindringen. Wie von dieser Gruppe, so gilt von allen Dämonen, dass sie durch Riegel, Türpfosten, Ritzen hindurchschlüpfen, und zwar, wie es heisst, „gleich Schlangen“ gleitend. Ihre Macht schildert packend der Eingang der siebenten Tafel der Schurpuserie[1]):

„ . . . . . sie bedecken die Erde wie Gras.
Nach den vier Windrichtungen streuen sie Schrecken aus, wie Feuer glühend.
Sie bringen Krankheit über die Menschheit, in Bedrängnis ihre Leiber.
Über Stadt und Land bringen sie Leid, Gross und Klein verursachen sie Pein.
Gatten und Gattin zermalmen sie, sie mit Weh erfüllend.
Im Himmel und auf Erden entfalten sie Wut gleich einem Regensturme,
ein Netz ausspannend[2]),
Mit lautem Geschrei zu dem Orte stürzend, wo der göttliche Zorn wohnt[3]).“

Das sind die bösen Geister, vor denen der Mensch Schutz suchen muss.

Das Verhältnis der Dämonen oder Geister zu den Göttern des Pantheons haben wir bereits in einem früheren Kapitel berührt[4]). Wir brauchen daher hier nur zu wiederholen, dass die Scheidelinie zwischen beiden bisweilen recht undeutlich wird. Wie wir sahen, ist eine Gottheit ein gross geschriebener Geist. Doch nimmt auch ein Dämon oft derartige Verhältnisse an oder ist mit einer solchen Macht bekleidet, dass er fast „göttlich“ wird. Stärke ist das Charakteristikum der Dämonen und gleichzeitig ein Hauptkennzeichen der Götter. Beide Mächte beeinflussen das Dasein des Menschen. Vor den Namen der Dämonen steht dasselbe Determinativ wie vor denen der Götter. Und in der Tat sind auch viele Geister ursprünglich als Lokalgottheiten an entlegenen Orten verehrt worden, welche später ihre Bedeutung verloren und der Nachwelt nur den Namen ihrer Schutzpatrone hinterliessen.

Im Reiche der Religion gibt es ebensowenig ein völliges Verschwinden dessen, was einst war, wie in dem der Natur. Etwas erhält sich immer. So leben Hunderte alter babylonischer Lokalgötter in der Literatur als Geister oder Dämonen weiter. Das Bestreben, unter der grossen Masse der Götter eine Auslese zu treffen, geht mit

1) Zimmern, Beiträge I, 36 (Pl. XIV und XV).

2) Um die Menschen darin zu fangen, wie Marduk der Tiâmat gegenüber tritt (Schöpfungsserie Tafel IV, 41; vergl. Kapitel XXI).

3) Der sich gegen die richtet, welche die Götter beleidigt haben.

4) Siehe Kapitel XI.

der Vermehrung der Geister, die man gegebenen Falles anflehen mochte, Hand in Hand. Im allgemeinen legte man die wichtigeren Ereignisse des Lebens in die Hand der Götter, während man die kleineren Verdriesslichkeiten wie Unfälle, Leiden, Unglück u. dgl. auf Rechnung der Geister setzte. Die Götter waren im grossen und ganzen den Menschen wohlgesinnt. Zwar waren sie auch zeitweilig böse und straften dann, aber sie liessen sich doch wieder versöhnen. Dagegen waren die Geister gewöhnlich feindselig, und wenn die Babylonier auch freundliche und gütige Geister anriefen, so konnte man sich dem verderblichen Einflusse eines wirklich feindlichen doch nur durch ein einziges Mittel entziehen, nämlich dadurch, dass man ihn vermittelst Formeln unter dem Beistande eines als Beschwörer auftretenden Priesters austrieb.

Zauberer und Zauberinnen.

Weitverbreitet und augenscheinlich sehr alt war in Babylonien und Assyrien der Glaube, dass gewisse Menschen dämonische Kräfte besässen und diese, gegen wen sie wollten, zum Bösen anwenden könnten. Dieser Glaube mag sich zunächst an Personen geknüpft haben, die durch körperliche Missbildungen oder Eigentümlichkeiten auffielen. Der unheimliche Eindruck, den Zwerge, Menschen mit verunstalteten Gliedern oder seltsamem Blick der Augen und vor allem Wahnsinnige hervorrufen mussten, konnte zu der Meinung führen, dass derartige Individuen eben ihrer Abnormität halber eigenartige Kräfte besässen. Jedoch auch Leuten gegenüber, die ihre Mitmenschen an Tapferkeit oder natürlicher Begabung, an scharfem Verstande oder Verschlagenheit weit übertrafen, mochte man sich versucht fühlen, diese Fähigkeiten dämonischem Ursprung zuzuschreiben. An Riesen und Künstler konnte sich so der Begriff der Zauberei und Hexerei ebenso heften wie an Zwerge, Missgestaltete und Wahnsinnige. Die Zauberer konnten Männer oder Weiber sein, doch gab man aus bestimmten, uns allerdings nicht klaren Gründen Weibern den Vorzug. Demgemäss tritt bei den Babyloniern ebenso wie im Mittelalter die Hexe häufiger als der zaubernde Mann auf.

Die Hexen besitzen alle Eigenschaften der Dämonen, so dass beide in den Beschwörungsformeln oft genug mit einander vermengt werden. Wie die Dämonen benehmen die Hexen dem Menschen den Atem, besudeln sein Essen und Trinken oder halten ihm den Mund zu. Sie können in seinen Leib eindringen und verursachen dadurch ähnliche körperliche und geistige Störungen wie die Tierdämonen. Wegen dieser engen Verwandtschaft zwischen Hexen und Dämonen dürfen wir beide als Erscheinungsformen einer und derselben Vorstellung ansehen. Die Hexe ist augenscheinlich nur die Person, in der sich der bis dahin unsichtbare Dämon manifestiert. Ursprünglich in ihrem Wesen mit den Dämonen identisch, haben die Hexen schliesslich eine höhere Stufe als

diese selbst erreicht. Sie konnten nicht nur alles tun, was jene taten, sondern sie übten auch eine Macht über sie aus, während Dämonen über Hexen nichts vermochten. Die Hexen konnten nach Belieben Dämonen zitieren und jeden, den sie wollten, unter deren Macht bringen.

Dazu standen ihnen mannigfache Mittel zur Verfügung. Als sehr wirkungsvoll galt der Blick „des bösen Auges" einer Hexe[1]). Schrecklich waren die Leiden dessen, auf den sie einen Blick ihres Zauberauges geworfen hatte. Ein anderes wirksames Mittel, durch welches eine Hexe allerlei Böses anstiften konnte, war das „böse Wort", d. h das Aussprechen bestimmter magischer Formeln. Ferner scheinen die Hexen Zaubertränke aus Giftkräutern hergestellt zu haben, die in den Leibern derer, welche sie strafen wollten, unheilvolle Wirkungen hervorriefen. Derartige Mittel kann man als direkte bezeichnen. Daneben gab es indirekte, die noch wirksamer waren und auf dem Prinzip des sogenannten „Sympathiezaubers" beruhten[2]). In dem Glauben, dass symbolische Zauberhandlungen auf die zu Bezaubernden eine Wirkung ausübten, machte der Hexenmeister oder die Hexe z. B. Knoten in eine Schnur. Bei jedem einzelnen wiederholten sie bestimmte Formeln und konnten auf diese symbolische Weise ihre Opfer erdrosseln, ihnen den Mund versiegeln, sie an einzelnen Gliedern schädigen, ihnen die Eingeweide herausziehen u. dgl. m.

Noch beliebter war es, ein Abbild des Opfers aus Lehm, Pech, Honig, Fett oder sonst einem weichen Stoffe[3]) zu machen und dies dann zu verbrennen, wodurch man dem betreffenden Menschen seelische Qualen verursachte. Oder man nahm andere symbolische Handlungen damit vor, vergrub es z. B. bei den Toten, steckte es in einen Sarg, warf es in einen Brunnen oder in eine Quelle, verbarg es an einem unzugänglichen Orte oder an Stellen von besonderer Bedeutung wie Türpfosten, Türschwellen, Torbogen, um so dem unglücklichen Opfer ein entsprechendes Schicksal zu bereiten.

Die Geisterbanner.

Zum Schutze gegen Dämonen und Hexen brachte man kleine Bilder von schutzverleihenden Gottheiten an den Eingängen der Häuser an und trug Amulette mannigfacher Art am Leibe. Ferner hing man im Hause — wahrscheinlich an der Tür — Tafeln mit Auszügen aus den religiösen Texten auf, die durch ihre Heiligkeit dem Eindringen von Dämonen

1) Betreffs allgemeiner Anschauungen über den bösen Blick bei allen Völkern vergl. Elworthys, The Evil Eye (London 1895).

2) Beispiele bei verschiedenen Völkern siehe bei Fraser, The Golden Bough 2. Aufl., I, S. 49—59.

3) Über ähnliche Bräuche bei Ägyptern und Griechen vergl. Budge, Life and Exploits of Alexander the Great (London 1896) II, S. XII—XVII.

wehren sollten [1]). War aber trotz alledem jemand unter die schädliche Macht der Dämonen geraten, so musste er seine Zuflucht zu den berufsmässigen Geisterbannern nehmen, welche die Vermittlerrolle zwischen den Opfern und den Göttern, den letzten Helfern, spielten.

Diese Geisterbanner waren natürlich Priester, und während der Frühzeit der babylonischen Kultur wird eine der Hauptbeschäftigungen der Geistlichen darin bestanden haben, den Einfluss der bösen Geister zu bekämpfen. Vorzüglich zu diesem Zwecke besuchte das Volk die Tempel, und daher dürfen wir die Beschwörungsformeln den ältesten Bestandteilen des babylonischen Tempelrituals zuzählen. Als sich dann im Laufe der Zeit die Tempel in den grossen religiösen Mittelpunkten zu ausgedehnten Anstalten entwickelten, schieden sich die Priester in verschiedene Klassen, deren jede ihre besonderen Funktionen erhielt. Die einen besorgten die Opfer, andere die Orakel oder Omina, wieder andere wurden speziell für die Nacht- und Tagwachen in den Tempeln bestimmt, und wahrscheinlich bildeten auch die Schreiber eine eigene Zunft [2]). Dieser Zeit der Teilung der priesterlichen Funktionen verdankt auch diejenige Priestergattung ihr Entstehen, welche man als die Vorläufer der Magier oder Zauberer des Ostens ansehen kann, und deren Angehörige vermittelst der ihnen eigenen Kräfte und Kenntnisse die gefährlichen Angriffe der Dämonen und Hexen abzuwehren imstande waren. Ihr gewöhnlicher Name war *Aschipu*, d. h. Beschwörer, und von demselben Verbalstamme stammt auch der technische Ausdruck *schiptu* für eine Beschwörung oder eine Beschwörungsformel.

Die Mittel, welche die Priester in Anwendung brachten, kann man im grossen und ganzen als Gegenstücke zu denen der Hexen bezeichnen, nur dass sie als gleich wirksam gegen Zauberei wie auch gegen Unholde galten. Gegen die Zauberformeln der Hexen wandte man Beschwörungen von stärkerer Kraft an, um ihren schädlichen Einfluss zu brechen. Dem symbolischen Knüpfen von Knoten begegnete man durch ein symbolisches Lösen solcher und sprach dabei Formeln aus, welche das Opfer Schritt für Schritt aus den Schlingen der Hexen und Dämonen befreien sollten. Oder man symbolisierte die erhoffte Erlösung durch das Abschälen der einzelnen Häute einer Zwiebel. Entsprechend den Abbildern, welche die Hexen anfertigten, liessen die Bannpriester Gegenbilder derselben machen und diese unter bestimmten Zeremonien und Weihegaben an die Götter verbrennen, wodurch man die Hexen selbst zu vernichten

---

1) L. W. King beschreibt in der Zeitschr. f. Assyr. XI, 50—62 interessante Bruchstücke der Ira (Pestgott)-Legende nach Tafeln, die augenscheinlich zum Aufhängen bestimmt waren. Er vermutet, dass die Babylonier sie in ihren Häusern aufhingen, sobald eine Seuche ausbrach. Man denkt dabei an die *mezûzôth*, Kapseln aus Metall oder Holz, welche die Juden an den Türpfosten ihrer Häuser anbrachten, und die ursprünglich ähnlichen Zwecken gedient haben.

2) Das Nähere im XXVI. Kapitel.

hoffte. Da ferner die Dämonen und Hexen zu ihren Veranstaltungen mit Vorliebe die Nacht wählten, so bediente man sich für die Beschwörungen samt ihren symbolischen Handlungen ebenfalls gern der den Tempelwachen entsprechenden drei Teilen der Nacht — Abend, Mitternacht und Morgendämmerung.

Eine Serie der Beschwörungsformeln beginnt folgendermassen: [1])

„Ich rufe euch an, Götter der Nacht,
Mit euch rufe ich die Nacht an, die verhüllte Braut [2]),
Ich rufe abends, mitternachts, frühmorgens."

Für die Formeln selbst ist, wie wir noch sehen werden, mehr ihre grosse Anzahl charakteristisch als gewisse ihnen gemeinsame Grundzüge. Bisweilen enthalten sie direkte Anrufungen eines oder mehrerer Götter sowie einzelner oder auch der gesamten Geister des Himmels und der Erde, mit ausdrücklicher Angabe dessen, was man von ihnen wünscht. Eine an Nusku, den Gott des Feuers, gerichtete Beschwörung schliesst mit den folgenden Worten: [3])

„Feuergott, Mächtiger, Erhabener unter den Göttern,
Der du den Bösen und Feindseligen überwältigst,
überwältige sie (die Hexen), damit ich nicht vernichtet werde.
Lass mich, deinen Diener, leben, lass mich
unverletzt vor dir stehen.
Du bist mein Gott, du bist mein Herr,
Du bist mein Richter, du bist mein Helfer,
Du bist mein Rächer."

Der Anrufung um Hilfe geht gewöhnlich eine längere oder kürzere Schilderung der Qualen voraus, welche das unglückliche Opfer erdulden muss. So sagt ein Verhexter: [4])

„Ich stehe aufrecht, kann nicht liegen, weder nachts noch am Tage.
Die Hexen haben angefüllt meinen Mund mit ihren Schnüren.
Mit *Upuntu*-Kraut [5]) haben sie meinen Mund zugestopft.
Das Wasser, das ich trinke, haben sie vermindert,
Mein Jubel ist Jammer, meine Freude ist Trauer geworden."

Solche Schilderungen, die häufig durch ihre Länge ermüdend wirken, können dann in eine direkte Anrufung eines oder mehrerer Götter ausgehen, brauchen dies aber nicht zu tun. Die Aufzählung der Leiden dient jedenfalls nur als Einleitung zu der eigentlichen Beschwörung.

1) Maklu (ed. Tallqvist) I, 1—3.

2) Tallqvist (Assyr. Beschwörungsserie Maklu 115) meint, „die verhüllte Braut" sei der Name einer Nachtgöttin. Dies ist jedoch unwahrscheinlich. Die „verhüllte Braut" scheint vielmehr eine direkte Personifikation der Nacht zu sein, für die ein derartiges Beiwort gut passen würde. Der Name wird auf mythologische Vorstellungen zurückgehen, nach denen man Nacht und Tag zueinander in Beziehung brachte wie Braut und Bräutigam.

3) Ebenda II, 85—90. 4) Eb. I, 8—12.

5) Ein aus dieser Pflanze bereiteter Zaubertrank.

Die Bestimmung der Formel, welche ein Hilfesuchender anzuwenden hatte, war Sache des als Geisterbanners fungierenden Priesters. Er sprach sie vor und der Besessene wiederholte sie.

Statt einer Bitte um die Hilfe der Götter enthält die Beschwörung auch öfters Drohungen in deren Namen gegen die Dämonen und Hexen, falls diese ihr Opfer nicht loslassen wollen. Die Wirksamkeit derartiger Beschwörungen scheint hauptsächlich auf der Person des Bannenden zu beruhen, indem dieser sich selbst eine Macht über die bösen Geister zutraut. So antwortet der Beschwörer einmal, nachdem der Leidende seine Sorgen ausgeschüttet hat, mit der Drohung gegen die Hexen, er werde die gleichen Übel über sie bringen[1]):

„Sie haben allerlei Zauberkünste geübt,
Mich wie mit Seilen zu fesseln,
Mich wie in einen Käfig zu sperren,
Mich wie mit Stricken zu binden,
Wie in einem Netze mich zu überwältigen,
Wie mit einer Schlinge mich zu umschlingen,
Wie ein Machwerk mich zu zerreissen,
Mich mit schmutzigem Wasser zu füllen, wie es von einer Mauer herabfliesst (?),
Mich wie eine Mauer niederzureissen."

An dieser Stelle nimmt nun der Beschwörer den Faden auf und erklärt:

„Ich aber, auf Befehl Marduks, des Herrn der Zaubersprüche,
Durch Marduk, den Herrn der Beschwörungskunst:
Den Hexenmeister und die Hexe,
Wie mit Seilen werde ich sie fesseln,
Wie in einen Käfig werde ich sie sperren,
Wie mit Stricken werde ich sie binden,
Wie in einem Netze werde ich sie überwältigen,
Wie mit einer Schlinge werde ich sie umschlingen,
Wie ein Machwerk werde ich sie zerreissen,
Mit schmutzigem Wasser wie von einer Mauer werde ich sie füllen,
Wie eine Mauer werde ich sie niederreissen."

Zugleich mit diesen Drohungen nahm der Beschwörer symbolisch die betreffenden Handlungen an Abbildern der Hexen vor, die im vorliegenden Falle aus mit Pech überzogenem Erdharz bestanden.

Den von den Hexen gebrauten Tränken entsprechend, stellten auch die Priester aus mancherlei Kräutern und Pflanzen Arzeneien oder Dekokte her, welche sie dem Opfer eingaben oder ihm über den Leib gossen. Das war die medizinische Seite priesterlicher Wirksamkeit. Auf diese Weise kamen also Zauberei und Medizin mit einander in Berührung; denn selbstverständlich wählte man die Pflanzen und Kräuter auf Grund der Erfahrungen aus, die man mit ihnen gemacht hatte.

1) Maklu II Z. 148—168.

Die Götter der Zaubertexte.

Charakteristisch für die Beschwörungsformeln ist die häufige gruppenweise Anrufung der Götter. Wie die Könige durch die Aufzählung eines ausgedehnten Pantheons sich den Schutz möglichst vieler Mächte zu sichern meinten, so suchten die Priester die Wirksamkeit ihrer Zaubersprüche dadurch zu erhöhen, dass sie sämtliche Hauptgottheiten und daneben auch eine grössere oder geringere Anzahl niederer bei Namen nannten. Die Anrufung von Göttergruppen ward gleich der von Geistern mehr oder weniger konventionell, und zwar in dem Masse, dass der Schreiber, statt die Gottheiten einzeln aufzuzählen, sich mit der Angabe ihrer Zahl, je nachdem 6, 10, 15 bis zu 60 und mehr begnügen konnte[1]). Welche Götter er dabei sonderlich im Auge hatte, können wir heute nicht mehr bestimmen, ohne Zweifel aber an erster Stelle die hervorragendsten Glieder des Pantheons. Häufig werden auch Verzeichnisse dieser Götter hinzugefügt, aus denen wir einen Massstab für ihre Rangfolge gewinnen können. Eine derartige Liste aus der Schurpuserie[2]) ist besonders interessant, weil hier die einzelnen Gottheiten Beiworte führen, die uns über ihr Wesen Aufklärung geben:

„Mögen Anu und Antum vortreten, die Krankheit zu überwältigen.
Möge Bel, der Herr von Nippur, vortreten, nach seinem unabänderlichen Beschlusse, Leben zu verkünden[3]).
Möge Ea, der Herr der Menschlichkeit, vortreten, dessen Hände die Menschheit geschaffen haben.
Möge Sin, der Herr des Monats, vortreten, seinen Bann zu lösen.
Möge Schamasch, der Herr des Gerichts, vortreten, die Übertretung auszuwischen.
Möge Adad vortreten, der Herr der Visionen, die Krankheit zu bezwingen.
Möge Sukh, der Herr der Heere, vortreten, die Seuche zu vertreiben.
Möge Ninib, der Herr der Waffe, vortreten, das Unheil zu entfernen.
Möge Papsukal[4]), der Herr des Szepters, vortreten, die Krankheit hinwegzunehmen.
Möge Marduk, der Entscheider der Götter, der Bestimmer der Geschicke, vortreten.
Möge Schilig-gal-schar[5]), der Beschwörer unter den grossen Göttern, vortreten, dessen Beschwörung den Toten zum Leben bringt, den Kranken aufrichtet.
Möge Nergal, der Gott des Strafgerichts, vortreten, vor dem die Dämonen die verborgenen Plätze mit Seuche schlagen.
Möge Nin-girsu, der Gott der Bewässerung[6]), vortreten, die Krankheit zu vernichten.

1) Vergl. z. B. Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen (Berlin 1896) Nr. IV, 152, wo 50 grosse Götter angerufen werden.
2) Schurpu IV, 68—87 (ed. Zimmern Taf. X).
3) Dem Leidenden.
4) D. i. Nebo.
5) D. i. Marduk.
6) Vergl. Johns, An Assyrian Doomsday Book S. 19/20.

Möge Za-mal-mal, der Gott des himmlischen Thronzimmers, vortreten, Namtar[1]) zu verjagen.
Möge En-nu-gi[2]), der Gott von Graben und Kanal, vortreten, Aschakku[3]) gefangen zu nehmen.
Möge Nusku, der Bote des Tempels des Entscheids und der Gnade, den Kranken wieder beleben.
Möge Girru, der Besänftiger des erzürnten Gottes und der erzürnten Göttin, vortreten, den Schmerz des Leibes hinwegzunehmen.
Möge Ischtar, die Herrin der Länder, vortreten, um für ihn Fürsprache einzulegen[4]).
Möge Nin-karrak, die grosse Ärztin, vortreten und das Leiden aus seinem Leibe entfernen.
Möge Bau vortreten, ihn von seinem Schmerze zu befreien."

Man beachte, dass die Liste mit den beiden Dreiheiten Anu, Bel, Ea und Sin, Schamasch, Adad beginnt und mit den drei Göttinnen Ischtar, Nin-karrak, Bau endet. Zwischen beiden Gruppen stehen die bekannten grossen Götter Ninib, Nebo (unter der Form Papsukal), Marduk und Nergal; ferner Nusku und Girru, die so häufig in Zaubertexten vorkommen, sowie endlich mehrere Gottheiten des altbabylonischen Pantheons, wie Nin-girsu und wohl auch Sukh nebst Za-mal-mal, an welche sich nur in diesen Formeln eine Erinnerung erhalten hat, während sie ihre einstigen Funktionen an andere Götter haben abgeben müssen. Die Beiwörter derjenigen Götter, welche im religiösen Leben des Volkes eine wirkliche Rolle weitergespielt haben, finden sämtlich in den religiösen wie historischen Dokumenten ihre Erklärung. Nur einzelne Gottheiten, wie Anu, der alte Bel und Bau, die man mehr aus theoretischen oder konventionellen Gründen in dem üblichen Konservativismus beibehielt, sind ohne weitere Erklärung aufgezählt.

Neben den Hauptgottheiten kommt nun auch eine ausserordentlich grosse Zahl Niederer in den Zaubertexten vor. Für das hohe Alter und den Konservativismus dieser religiösen Literatur ist es bezeichnend, dass so viele Götter des altbabylonischen Pantheons, die in dem späteren religiösen Leben des Volkes keine Rolle mehr spielen, doch in den Zaubertexten noch erscheinen. Sie haben auf diese Weise wenigstens eine Spur ihrer ehemaligen Bedeutung gerettet, wennschon für die späteren Babylonier und vor allem für die Assyrer die grosse Mehrzahl dieser Gottheiten im Grunde nichts als blosse Namen waren. Sicher gilt dies für eine Liste, die sich an einer anderen Stelle in der Schurpuserie findet[5]) und die, trotzdem sie nicht vollständig auf uns gekommen ist, doch gegen hundert Namen liefert. Auch in ihr finden sich die beiden Dreiheitsgruppen, auf welche Marduk folgt. Zwar lässt sich dann auch in der Gruppierung der Übrigen noch eine gewisse Ordnung erkennen, sehr

1) Die Personifikation der Seuche.
2) Eine Form Eas.
3) Die Krankheit hier personifiziert.
4) Bei Ea oder Marduk oder den Göttern im allgemeinen.
5) Tafel VIII 1a—21 (ed. Zimmern S. 40—42).

viele Götter sind aber offenbar lediglich zu dem Zwecke genannt, die Gesamtzahl zu erhöhen und dadurch die Kraft der Beschwörungen zu steigern. So begegnen wir hier Nin-girsu, Ischum, Nidaba, Kadi, Nin-egal, Nin-azu, die wir aus den altbabylonischen Inschriften kennen[1]), während sie in der späteren Zeit bis auf wenige Ausnahmen nicht mehr vorkommen. Es ist ferner interessant, in einer solchen Liste den alten Namen Ninâ der Hauptgöttin Ischtar zu finden, die so zahlreiche ihrer älteren Schwestern in sich aufgesogen hat[2]).

Das Bestreben, die Zahl zu erhöhen, zeigt sich deutlich in häufigen Wiederholungen: Schamasch, Adad und Nebo werden zwei, Ninib wird sogar drei Mal genannt. Nebo erscheint merkwürdigerweise an der einen Stelle in phonetischer und ideographischer Schreibung neben einander. Die Tendenz, möglichst viele Namen zu nennen, führte ferner dazu, verschiedene Bezeichnungen derselben Gottheiten aufzunehmen. Das gilt für die Mehrzahl der mit Lugal („König") gebildeten Namen, z. B. Lugal-Maradda, einen der Beinamen Schamaschs, Lugal-gira, einen solchen Nergals, Lugal-zu-ab („König der Tiefe"), womit Ea gemeint ist, der auch Lugal-a-abba heisst. Beiwörter wie Rammanu-rikhsu („Ramman des Regensturms"), Khasisu („weise"), Bel-tapschukhti („Bel der Versöhnung") gehen auf Götter, die sich meist ohne weitere Schwierigkeit näher bestimmen lassen: nämlich der erste auf Adad, der zweite auf Ea und der dritte aller Wahrscheinlichkeit nach auf Marduk, der an einer anderen Stelle in der Liste noch als Tu-tu erscheint und wohl auch mit Bel-abulli („Bel des grossen Tors") gemeint ist. Eine Bezeichnung wie Ischtar-kakkabe („Ischtar der Sterne") entstammt dagegen augenscheinlich der Astrologie. Dieselbe Göttin kommt ferner als Belit-ilani („Herrin der Götter") vor, ein aus den historischen Texten bekannter Name, und ist höchst wahrscheinlich auch mit Zizanu identisch, als welche sie „Königin des Staubes (d. i. der Erde), Herrin des Feldes, Herrin der Schlacht" heisst, entsprechend der zwiefachen Funktion Ischtars als die grosse Göttinmutter und Quelle der Fruchtbarkeit bezw. die über den Geschicken des Kampfes waltende kriegerische Göttin[3]).

Doch selbst derartige lange Listen erschöpfen die Zahl der in den verschiedenen Zaubertexten vorkommenden Gottheiten noch nicht, wie sich auch aus anderen religiösen Dokumenten gelegentlich einzelne weitere nachtragen lassen. Die Sammler sind sich augenscheinlich selbst dessen bewusst gewesen, dass es unmöglich sein würde, Vollständigkeit zu erzielen, und fügen daher zum Schlusse, nachdem sie alle Gottheiten, die ihnen gerade einfielen, genannt haben, häufig noch die Formel hinzu: „Götter und Göttinnen, so viele es gibt"[4]), oder sie resumieren „die 50

1) Siehe z. B. über Kadi S. 97 u. 201.
2) Vergl. oben S. 78 folg. u. S. 266.
3) Siehe oben S. 81 folg.
4) Z. B. Schurpu-Serie II, 184.

grossen Götter, die 7 Schicksalsgötter, die 300 Anunnaki des Himmels und die 600 Anunnaki der Erde“ [1]).

Auch die Sterne, welche die Astrologie [2]) entweder Gottheiten gleichsetzte oder als solche personifizierte, werden gern in Gebeten genannt, wodurch die Listen noch weiter anschwellen. Als die wichtigsten nennen wir hier den Sibziannastern, den Bogenstern (*Kakkab kaschti*), den Speerstern (*K. mulmul*), den Lanzenstern (*K. meschre*) [3]). Auch hier finden sich summarische Angaben, wie „die Sterne des Südens, Nordens, Ostens und Westens“ [4]). Ferner rief man die Bilder des Tierkreises ähnlich paar- oder gruppenweise an [5]). In diesem Zusammenhange sei endlich noch erwähnt, dass man auch die Tempel, besonders die der grossen religiösen Mittelpunkte wie Babylon, Borsippa, Sippar, Nippur, Kutha, Kisch und Ur oft mit in die Anrufungen einschloss [6]) und gelegentlich die Gottheiten zugleich mit ihren Heiligtümern an den Zentralsitzen ihres Kultes aufzählte [7]). Ja, sogar Städte und Flüsse nannte man namentlich, so dass nichts Heiliges unberücksichtigt blieb.

Obschon nun die Kompilatoren sichtlich vielfach das Bestreben haben, die Götterlisten so lang wie nur irgend möglich zu machen, und daher sogar fremde Gottheiten wie Schukamuna, Schumalia, Jabru oder Khumban [8]) einfügen, von denen die beiden erstgenannten kassitisch [9]), die beiden letzten elamitisch sind [10]), so herrscht in ihren Aufzählungen doch kein solches Durcheinander, wie man vielleicht auf den ersten Blick glauben möchte. Wir haben bereits auf einige, die Reihenfolge bestimmende Gesichtspunkte hingewiesen, aber auch in anderen Fällen lässt die systematische Anordnung nichts zu wünschen übrig. Wir greifen als Probe einen von Zimmern veröffentlichten Text heraus [11]), in dem die folgenden Namen erscheinen: Anu, Antum, Bel, Belit, Ea, Damkina, Ninib, Gula, Sin, Ischtar, Nebo, Taschmitum, also die Mitglieder der Dreiheit sowie andere Hauptgötter samt ihren Gemahlinnen. Hierauf folgen Nusku, Sibitti und eine Anzahl Sterngötter. Dass Marduk und Schamasch fehlen — sie erscheinen erst später — beruht kaum auf Zufall, da der erste Teil der Liste eine volle Gruppe aufweist. Wenn wir dann in einem eigens für die erste Morgenstunde bestimmten Orakelritual [12]) aus sehr begreiflichen Ursachen dem Sonnengotte die Hauptrolle zugewiesen finden, so werden wir auch die folgende Reihenfolge

1) Reisner, Babylonisch-sumerische Hymnen Nr. IV, 156—158.
2) Vergl. Kapitel XXII.
3) Z. B. Schurpu II, 181—183. Vergl. über diese Sterne Jensen, Kosmologie 36, 49—54 u. 152.
4) Schurpu II, 165. 5) Z. B. Craig, Religious Texts II, Pl. 56, 5—6.
6) Vergl. Reisner, a. a. O. Nr. IV, 165—186, wo über 20 Tempel genannt werden.
7) Z. B. Schurpu II, 156—170. 8) Schurpu II, 139 und 163.
9) Siehe oben S. 180. 10) Siehe oben S. 178.
11) Beiträge II, Nr. 26 (Tafel XLII), Kol. III, 35—59.
12) Zimmern, Beiträge II, Nr. 1—20 (Tafel XXXV), 127—135.

verstehen: Adad, Marduk, Â, Bunene, Kettu, Mescharu. Adad erscheint sehr häufig neben Schamasch [1]). Marduk ist eine andere Form des Sonnengottes, Â die Gemahlin Schamaschs, Bunene dessen Wagenlenker, Kettu und Mescharu seine Kinder [2]). Die Liste schliesst mit dem Schutzgotte, der wohl als Fürsprecher bei den Göttern eintreten soll [3]).

Die hier beobachtete Reihenfolge ist auch bei der doppelten Wiederholung der Liste zwecks weiterer Zeremonien aufrecht erhalten. Wir dürfen daher wohl vermuten, dass man die verschiedenen Listen, in deren Anordnung sich ein System erkennen lässt, für ganz bestimmte Zwecke aufgezeichnet hat. In solchen, die man für Beschwörungsserien oder religiöse Rituale anderer Art herstellte, wählte man, wenn Schamasch die Hauptperson war, die diesen umgebenden Gottheiten je nach ihren Beziehungen zu ihm und traf eine ähnliche Auswahl, wo Marduk oder Ea im Vordergrunde standen. Wenn wir z. B. in einem Texte aus der Reihe Marduk-Ea [4]) die folgende Gruppe finden: Makh [5]), Azag-schud, Nin-akha-kuddu, Nin-kurra, Nin-a-gal, Guschkin-banda, Nin-igi-nangar-gid und Nin-zadim, so ergibt sich aus dem Umstande, dass die letzten fünf sämtlich Formen Eas in dessen Eigenschaft als Schirmherr verschiedener Künste sind [6]), dass die Rücksicht auf ihn für die ganze Aufzählung ausschlaggebend gewesen ist. Von den übrigen Namen kommen, wie Zimmern gezeigt hat, der zweite und dritte hauptsächlich in Sühneformeln mit Ea und Marduk vor.

Auch anderweitig findet die bereits geäusserte allgemeine Vermutung eine Bestätigung, man habe für die einzelnen Götter eigene Serien zusammengestellt, was wohl am Natürlichsten jedesmal in den ihnen heiligen Tempeln geschehen sein wird. So wird z. B. eine Serie des Gottes Schamasch in einem seiner Tempel zu Sippar oder Larsa, ein Ritual Eas in Eridu, eines Marduks in Babylon entstanden sein. Mehrere Rituale mit einander zu vereinigen, war dann für spätere Priestergenerationen ein sehr naheliegendes Unternehmen. Eas und Marduks Verbindung im theologischen Systeme führte zu einer unmittelbaren Übertragung von Ea-Ritualen auf Marduk oder wenigstens zu einer Nebeneinanderstellung ihrer beider Namen. Auch Schamasch- und Adadserien konnte man so miteinander verbinden, wenn man der allgemeinen Tendenz nachgab, das Übergewicht Schamaschs über die übrigen Sonnengötter oder andere ihm nahestehende Gottheiten zum Ausdruck zu bringen. Wenn wir aber ferner bedenken, dass solche Kombinationen von Serien schliesslich keinen andern Zweck haben sollten, als nur die Wirksamkeit der Beschwörungen zu erhöhen, so begreift man es, wenn

1) Siehe oben S. 150, 185, 222, usw.
2) Siehe oben S. 175.
3) Siehe oben S. 194 folg.
4) Zimmern, Beiträge II, Nr. 31—37 (Tafel XLVI) Stück II, 15, 16.
5) Für Nin-makh, und also = Ischtar.
6) Siehe oben S. 176.

sich in langen Listen häufig kein konsequent durchgeführtes System für die Aufeinanderfolge der Namen entdecken lässt.

Sehen wir nun bei diesen Listen von den häufigen Fällen ab, wo ein Gott nur durch einen Titel — wie z. B. *daianu* („Richter") für Schamasch, „grosser Berg" für Bel — oder auch durch blosse Beiwörter — wie „Erbarmer", „Erhörer der Gebete", „Besieger des Feindes" — bezeichnet wird (das waren augenscheinlich beliebte Titel wohlbekannter Gottheiten, wie auch die Griechen ihre Götter nach physischen oder moralischen Eigenschaften benannt haben), so erhalten wir aus den Zaubertexten doch noch gegen hundert Götter niederen Ranges.

Eine Aufzählung der bis jetzt belegten würde wenig Zweck haben und nicht einmal erschöpfend sein, da sich fast in jedem neuen Texte weitere neue Gottheiten vorfinden. Höchstens würde sie die uns bereits bekannte Tatsache bestätigen, dass einst in Babylonien und Assyrien eine ausserordentliche Menge lokaler Kulte existiert hat, die ausser den Namen ihrer einstigen Schutzpatrone, welche je nach den Umständen seltener oder häufiger erwähnt werden, keine weitere Spur ihres Daseins hinterlassen haben. Die Wichtigeren von ihnen haben wir übrigens im Vorstehenden kurz genannt und können uns daher der Besprechung einiger spezieller Gottheiten zuwenden, die in den eigentlichen Zaubertexten vorkommen.

Auf einer anderen Stufe als die Göttergruppen stehen diejenigen Gottheiten, die man aus besonderen Gründen ganz speziell in den Beschwörungstexten anrief. Ihre Zahl ist verhältnismässig gering, es sind kaum mehr als ein halbes Dutzend. Man kann sie die Zaubergötter im wahrsten Sinne des Wortes nennen. Ihr Beistand ist für das Gelingen einer Beschwörung unerlässlich. Sie stehen in engem und unmittelbarem Zusammenhange mit den Plagen, aus denen man Rettung erfleht. Bei physischen Krankheiten wirken sie heilend. Ist das Unglück, an dem ein Mensch oder ein Land leidet, durch irgend eine Naturerscheinung verursacht, etwa eine Mondfinsternis, welche das Volk stets mit grosser Furcht erfüllte, eine Überschwemmung oder Missernte, so wandte man sich sehr natürlicherweise an den Mondgott, den Sturmgott, irgend einen Sonnengott oder an einen Gott des Landbaus, während sonst im allgemeinen meist die Häupter des Pantheons, also in Babylonien Marduk und in Assyrien Aschur, in Betracht kamen.

Wie wir bereits in einem früheren Abschnitte angedeutet haben[1]), ist Ea derjenige Gott, der in den Zaubertexten die Hauptrolle spielt. Zum Teil lag dies natürlich daran, dass das Ea-Ritual, welches im letzten Grunde auf den alten Tempel des Gottes in Eridu zurückgeht, ein ausserordentliches Ansehen erlangt hatte und auch an anderen Kultzentren eingeführt worden war. Doch beruhte Eas Beliebtheit nicht nur auf

1) Siehe oben S. 275.

seinem berühmten Heiligtume, sondern in gleich hohem Masse auf seiner Persönlichkeit. Ein Gott, der speziell als Schirmer der Menschheit galt, musste für seine Untertanen eine Hauptautorität bleiben, auch wenn er einen Teil seiner Macht an andere abgeben musste. Seine Stellung im Pantheon blieb eine dauernd gesicherte, weil sein Wohlwollen und seine Hilfe unentbehrlich waren. Es war geradezu selbstverständlich, dass ein von Dämonen Geplagter sich an ihn wandte.

Daneben kommt aber auch indirekt sein Wesen als Wassergott in Betracht. Denn das Wasser ist eines der wichtigsten Reinigungsmittel, wird als solches in den Texten häufig erwähnt und hat, wie bei so vielen anderen Völkern, auch bei den Babyloniern eine symbolische Bedeutung erlangt. Dieser Umstand verschaffte Ea, dem Wassergotte der alten heiligen Stadt Eridu, also noch eine erhöhte Popularität. Die Titel, welche ihm in den Texten beigelegt werden, beziehen sich auf seine Fähigkeit, zu heilen und zu beschützen. Er ist der grosse Arzt, der alle verborgenen Quellen kennt, an denen man Heilung für die von Dämonen und Zauberern verursachten Krankheiten und Leiden finden kann. Er ist daher in einem ganz besonderen Sinne „der Herr der Geschicke" der Menschen, der Hauptbeschwörer, der allweise Zauberer unter den Göttern, nach dessen Weisungen und unter dessen Schutze der Priester seine symbolischen Handlungen verrichtet. Aber nicht nur die Menschen wenden sich an ihn, auch die Götter suchen in der Not bei ihm Hilfe. Die Mondfinsternis galt dem Volksglauben als eine Bezauberung des grossen Planeten durch die sieben bösen Geister. Sämtliche Himmelskörper wurden dadurch in Mitleidenschaft gezogen. Anu ist machtlos, Ea allein befreit Sin, als wäre er ein menschliches Wesen.

Doch nur selten wendet man sich unmittelbar an Ea. Neben ihm steht, in der Rolle eines Vermittlers, sein Sohn Marduk. Er hört die Bitten, welche der priesterliche Beschwörer im Namen des Leidenden an ihn richtet und bringt sie vor seinen Vater Ea. Dieser erklärt zwar anfänglich, Marduk sei ihm an Weisheit gleich, befiehlt aber dann die Heilung. Marduk erhält dieselben Titel wie sein Vater Ea. Wie dieser ist er der Herr des Lebens, der Meister der Beschwörungskunst, der Hauptzauberer unter den Göttern.

Die Bedeutung, welche man so dem Marduk eingeräumt hat, deutet auf eine spätere Periode; sie steht zweifellos in Zusammenhang mit der Oberhoheit, welche der Gott seit der Vereinigung der babylonischen Staaten gewann. Ursprünglich hat man sich unmittelbar an Ea gewandt. Marduk ist erst später hinzugetreten, als man nach Hammurabis Zeit die alten Texte umarbeitete[1]). Eas Gemahlin Damkina wird gelegentlich angerufen, bezeichnend aber ist es, dass die Gattin Marduks, Sarpanitum, nur ganz selten genannt wird.

---

1) Siehe oben S. 126 folg.

Da das Verbrennen von Abbildern der Zauberer und Hexen ein beliebtes Mittel war, schädliche Einflüsse zu brechen, so nimmt der Feuergott in den Beschwörungen einen kaum geringeren Rang als Ea ein. Auch hier verstärkt die mit dem Gebrauche des Feuers verknüpfte Mystik die Wirksamkeit des Verfahrens. Wasser und Feuer sind die beiden grossen Mittel symbolischer Reinigung, die wir sowohl in primitiven wie in höher entwickelten Ritualen des Altertums vorfinden[1]).

Der Feuergott erscheint in den Texten unter zweifacher Gestalt: als Girru[2]) und Nusku. Der erstere Name ist häufiger als der letztere, doch treten beide derartig wechselweise auf, dass sich kein Unterschied zwischen ihnen erkennen lässt. Die Verschmelzung beider wird wohl dem Anwachsen der Zauberrituale in Babylon zuzuschreiben sein. In gewissen Gegenden verehrte man Girru als eigentlichen Feuergott, in anderen Nusku, ähnlich wie uns der Mondgott unter den Namen Sin und Nannar[3]) oder auch andere Gottheiten unter Doppelnamen begegnet sind. Nimmt man nun an, dass die Beschwörungsrituale das Ergebnis einer umständlichen literarischen Tätigkeit gewesen sind, welche zunächst die sämtlichen bekannten Formeln sammelte und sie dann unter einander in einen gewissen Zusammenhang zu bringen suchte, so wird ein doppelter Feuergott leicht begreiflich. Wir wissen, dass man in Babylon als solchen Nusku verehrte. Girru gehört daher in einen anderen, vielleicht weiter südlichen Distrikt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist er von beiden der ältere, und das häufigere Vorkommen seines Namens kann als Beweis für ein höheres Alter der betreffenden Texte gelten. Da kein besonderer Grund dazu vorlag, ihn durch Nusku zu ersetzen, so liess man ihm bei der Umarbeitung der Texte seine hervorragende Stellung. Wennschon also Girru und Nusku zwei selbständige Götter waren, so wollen wir sie hier doch aus Bequemlichkeitsgründen unter der Doppelbezeichnung Girru-Nusku zusammen behandeln.

Girru und Nusku heissen „Söhne Anus", Girru speziell wird noch der „Erstgeborene des Himmels" und das „Abbild seines Vaters" genannt. Diese Auffassung hat wahrscheinlich eine mythologische Grundlage und beruht auf dem Glauben an den himmlischen Ursprung des Feuers, den man bei allen Völkern findet. Girru-Nusku nimmt unter den Göttern die hohe Stellung „des Erhabenen" ein, dessen Befehl am Höchsten gilt. Gleichzeitig ist er der grosse Bote der Götter wie auch ihr Hauptberater.

---

1) Robertson Smith, Religion of the Semites 2. ed. S. 349—352; Grimm, Deutsche Mythologie 4. Aufl. I, 500 folg.; Tylor, Primitive Culture 3. ed. II, 383 folg. Vergl. auch den Artikel „Hestia" in Roschers „Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie" Bd. I, besonders Sp. 2614—2622.

2) So (oder sogar *kirru* von einem Stamme, der „verbrennen" bedeutet) ist anstatt des gewöhnlich angenommenen Gibil nach Zimmern (Keilinschriften und Altes Testament S. 418) zu lesen. Zu Nusku und Girru siehe ferner ob. S. 231 folg.

3) Siehe oben S. 72 folg.

Er ist in Glanz gekleidet, sein Licht ist unauslöschlich. Daneben hat er eine grosse Menge anderer Beinamen, die sämtlich seine Stärke, seine Majestät, seinen Glanz und den Schrecken, den er einzuflössen vermag, hervorheben. Die hohe Bedeutung des Feuers für den Menschen machte Girru-Nusku zum Städtegründer und sodann überhaupt zum Gotte der Kultur. Speziell als Feuergott wird er bei der Verbrennung der Hexenbilder angerufen. Eine Fackel in der Hand, spricht hier der Behexte dem Beschwörer die Bannformel nach. Häufig findet sich die Vorschrift, die Beschwörung im Flüstertone herzusagen, weil nach der allgemeinen Vorstellung auch die Dämonen, Hexen und Geister ihre Botschaften leise überbringen. Die Beschwörungen, in denen der Feuergott mit prunkhaften Worten gefeiert wird, gehören zu den besten Schöpfungen dieser Gattung der religiösen Literatur. Die Gebete an ihn sind wirkliche Hymnen und wären besserer Verwendung würdig. Eines von ihnen beginnt folgendermassen[1]):

„Nusku, grosser Gott, Fürst der grossen Götter,
Hüter der Opferspenden[2]) aller Igigi[3]),
Begründer der Städte, Erneuerer der Heiligtümer,
Glänzender Tag, dessen Befehl erhaben ist;
Bote Anus, der du Bels Gebote zur Ausführung bringst,
Der du dem Bel gehorchst, Fürst, Berg[4]) der Igigi,
Mächtig im Kampf, dessen Angriff gewaltig ist,
Nusku, Verbrenner, Bezwinger der Feinde,
Ohne dich wird kein Festmahl im Tempel gehalten,
Ohne dich riechen die Götter kein Rauchopfer,
Ohne dich richtet Schamasch, der Richter, kein Gericht!
— — — — — — — — — — — — — — —
Ich, dein Diener X, der Sohn des X[5]),
Dessen Gott X und dessen Göttin X ist[6]),
Ich wende mich zu dir, ich suche dich auf, ich erhebe meine Hände zu dir,
Ich werfe mich vor dir nieder.
Verbrenne den Zauberer und die Zauberin,
Das Leben meines Zauberers und meiner Zauberin möge vernichtet werden!
Lass mich leben, dass ich dich preise und dir in Ergebenheit huldige.“

Diese Beschwörung soll im Flüstertone vor einem Wachsbilde gesprochen werden, während dieses verbrannt wird; mit seiner Zerstörung gilt die Macht der Hexe als gebrochen. Dass die Gegenwart des Feuergottes im Tempel unerlässlich ist, ist eine höchst interessante Beobachtung. Zum Opfer gehörte stets Feuer. Welcher Gottheit man auch

1) Maklu-Serie II, 1—17.
2) Eine Hindeutung auf die heilige Funktion des Feuers bei Opferspenden.
3) D. i. der himmlischen Geisterschar. Siehe oben S. 197.
4) Ebenso Zimmern, Beiträge II, Nr. 26, Kol. III, 41. „Berg“ ist ein beliebter Titel mehrerer Götter, welcher den Begriff der Stärke hervorheben soll.
5) Hier setzt der Hilfesuchende seinen Namen ein.
6) Hier werden die Namen bestimmter Schutzgottheiten eingefügt.

eine Gabe darbringen mochte, Girru-Nusku konnte man unmöglich entbehren. Das Feuer bildete gewissermassen die Vermittelung zwischen dem Beter und der Gottheit. Sogar Schamasch, der doch selbst eine Personifikation des Feuers ist, muss Girru-Nuskus Macht anerkennen, indem letzterer, wie wir anderweitig erfahren, auch bei Opfern an den Sonnengott angerufen ward.

Ausser zu Anu, dessen Sohn er ist, steht Girru-Nusku auch zu den beiden anderen Gliedern der Dreiheit, zu Bel und Ea in Beziehungen. Er ist Bels Bote und Eas Sohn. Die erstere Vorstellung ist wieder mythologisch. Das Feuer ist ein Werkzeug der Götter, und Nusku heisst darum der „Bote Bels", weil dieser einer der höchsten Götter ist. In Wahrheit ist er der Bote aller Götter und wird auch häufig ausdrücklich so bezeichnet. Seine Verknüpfung mit Ea ist dagegen wohl den Systematisierungsbestrebungen der Gelehrten zuzuschreiben. Ea nimmt in den Beschwörungsformeln die erste Stelle ein, die untergeordnetere Rolle Girru-Nuskus findet darin ihren Ausdruck, dass er, gleich Marduk, zu Eas Sohne wird. Auf diese Weise werden wieder die beiden grossen reinigenden Mächte, Wasser und Feuer, unter einem Gesichtspunkte vereinigt. Und diese Verbindung war um so natürlicher, da der Feuergott als Förderer der Kultur sich mit Ea in den Schutz der Menschheit teilte. Dementsprechend erhält Girru-Nusku gelegentlich sämtliche Titel Eas. Trotz alledem bedeuten beide aber doch nur eine Erscheinungsform der Sonne [1]), und daher werden Schamasch sowie die übrigen Sonnengötter, wennschon in untergeordnetem Masse, häufig neben Girru-Nusku angerufen. Schamasch war als der grosse Richter eine vorzüglich geeignete Gottheit in Fällen, wo es sich um eine Entscheidung zu Gunsten Behexter gegen Hexen und Dämonen handelte. Gleich ihm wird aber auch Girru-Nusku als ein Gott gefeiert, der den Unterdrückten zum Beistande erscheint. Ähnlich erhält der Feuergott auch die Attribute, welche Ninib, Nergal und dessen verschiedenen Erscheinungsformen, wie Lugal-edinna, Lugal-gira und Alamu zukommen. Wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Feuergotte treten dann diese Götter nebst ihren Gemahlinnen selbst in den Zaubertexten auf, ja was noch bezeichnender ist, die ursprünglich verschiedenen Erscheinungsformen Nergals und Ninibs verlieren jegliche Spur ihrer Individualität.

Neben den grossen Sonnengottheiten finden sich in den langen Listen der angerufenen Schutzgeister häufig auch unbedeutendere wie Nin-gisch-zida [2]) und Ischum, und man begegnet Versuchen, deren Beziehungen zu dem grossen Feuergotte deutlich zu regeln. So wird Ischum Nuskus Bote, während man Nin-gisch-zida, der zu Gudeas Zeit ein be-

1) Vergl. oben bei Nusku S. 231.

2) Nach Tallqvist (Maklu-Serie S. 146), der hierin Hommel folgt, eine Form Nuskus — was aber kaum zutreffend ist. Vergl. S. 92 u. 152.

sonderer Gott war[1]), nach Tallqvists Vermutung später auch als dessen Gemahlin aufgefasst zu haben scheint.

Da die Nacht mit Vorliebe für das Hersagen der Beschwörungen gewählt wurde, so war es ganz natürlich, dass man das grosse Nachtgestirn, den Gott Sin, in das Zauberpantheon aufnahm. Daher fehlt der Mondgott nie, wo eine Reihe von Schutzgeistern angerufen wird. Der beständige Wechsel im Aussehen der Mondscheibe, vor allem ihr monatliches, kurzes Verschwinden, auf welches die mythologischen Texte häufig anspielen, trug des Weiteren dazu bei, Sin unter den in den Zaubersprüchen und ganz besonders bei den Vorzeichenberechnungen angerufenen Gottheiten eine fast einzigartige Stellung zu verleihen. Bestimmte Krankheiten schrieb man dem Einflusse des Mondes zu, und aus gewissen Redewendungen der Texte scheint hervorzugehen, dass man speziell Fieber und Frost wegen ihrer fortwährenden Ab- und Zunahme auf ihn zurückführte[2]). Während er im Grossen und Ganzen keine so bedeutsame Rolle wie manche andere grosse Götter spielt, erscheint er doch in diesem Zusammenhange als ein Hauptgott.

Wir haben schon darauf hingewiesen, welch allgemeines Entsetzen eine Mondfinsternis hervorzurufen pflegte. Das Verschwinden des Gottes galt als Zeichen seines Missfallens oder man sah darin eine Niederlage, die er im Kampfe mit anderen Planeten erlitten hatte. Unheil irgend welcher Art, Krieg, Seuche, innere Unruhen, musste ihr unwiderruflich folgen, falls man nicht den Zorn des Gottes besänftigte oder ihm in seiner Not beistand. In solchem allgemeinen Unglück des ganzen Landes suchten die Könige persönlich bei den Priestern Hilfe. Man setzte Zeremonien ins Werk, um den drohenden Ereignissen vorzubeugen. Der König leitet die feierliche Handlung mit einem Gebete an Sin ein, deren eines z. B. folgendermassen beginnt[3]):

„O Sin! O Nannar! Mächtiger . . . . .
O Sin! Der du allein Licht spendest,
Licht gewährend der Menschheit,
Gunst erweisend den Schwarzköpfen[4]),
Dein Licht scheint im Himmel . . . .
Deine Fackel ist leuchtend wie Feuer,
Dein Glanz füllt die weite Erde.
O! Anu des Himmels, dessen Einsicht und Verstand[5]) Niemand erfasst,
Dein Licht ist herrlich wie die Sonne, dein Erstgeborner . . . .
Vor dir liegen im Staube die grossen Götter,
denn das Schicksal der Welt beruht auf dir.
— — — — — — — — — — — —"

1) Vergl. S. 92.

2) Nach Zimmern, Keilinschriften und Altes Testament[3], S. 364. Siehe aber auch oben S. 189.

3) King, Babylonian Magic Nr 1, Z. 1—12.

4) Die Menschen.

5) lies *milikschu ma tenschu.*

Eine dem Lande Unheil kündende Mondfinsternis ist eingetreten, an sorgfältig ausgewählten, günstigen Tagen hat man Trankopfer ausgegossen. Der König fährt fort:

„Ich habe dir unter Klagen ein Trankopfer bei Nacht ausgegossen;
Ich habe dir in Freuden[1]) eine Trankspende geweiht;
Niedergebeugt und aufrecht stehend[2]) flehe ich zu dir."

Dem Gebete an Sin lässt man häufig noch solche an andere Götter und Göttinnen wie Marduk, Ischtar, Taschmitum, Nebo, Adad u. a. folgen. Den eigentlichen Beschwörungen voll brünstigen Flehens, das schon wirklich eingetretene oder noch drohende Unheil zu beseitigen, gehen bestimmte Zeremonien voraus, wie die Verbrennung von Weihrauch, das Ausgiessen von Tränken, oder symbolische Handlungen wie das Knüpfen von Stricken. Zum Schlusse nochmals die dringende Bitte an den Gott, das Gebet zu erhören.

Wie die Einführung Girru-Nuskus zur Anrufung zahlreicher anderer Sonnengottheiten Anlass gibt, so hat auch das Auftreten des Wassergottes Ea die Nennung verschiedener Wassergötter und -Geister im Gefolge. Der Hervorragendste unter diesen ist wohl der Gott Nâru, dessen Name vermutlich „Fluss" bedeutet[3]) und der also die Personifikation des Wassers, allerdings nur in kleineren Mengen, darstellt. Nach ihm kommt dann die Göttin Nin-akha-kuddu[4]), die als „Göttin der Reinigung" angerufen wird. Da sie an mehreren Stellen in Verbindung mit dem oben[5]) erwähnten, sich um Ea scharenden Kreise von Göttern vorkommt und auch sonst mit der grossen Tiefe und der metaphorisch für diese eintretenden Stadt Eridu in Zusammenhang steht, so darf man daraus den Schluss ziehen, dass sie ebenfalls als eine Wassergöttin oder als ein Wassergeist galt. Jedenfalls verdankt sie ihre Stellung in den Zaubertexten ihrem Verhältnisse zu Ea. Als „die Herrin der Zaubersprüche" fleht man sie an, von dem Leibe des Leidenden Besitz zu ergreifen und ihn dadurch aus der Gewalt der Dämonen oder Hexen zu befreien.

Was wir eben von Nin-akha-kuddu gesagt haben, gilt auch zugleich für eine Gottheit Namens Azag-schud, welche in den Ea-Marduk-Ritualien neben ihr erscheint. Die Ideogramme, mit denen der Name

---

1) In Leid und Freud war der König dem Mondgotte zugetan.

2) In allen Verhältnissen — unglücklichen wie glücklichen.

3) Die Lesung Nâru ist nicht sicher, obwohl wahrscheinlich. Vergl. Tallqvist, Assyr. Beschwör. 131/2, dessen Vermutung, Nâru sei eine Göttin, indes unannehmbar ist. *Elitti* beruht wohl nur auf einem Versehen des Schreibers. Die Anschauung deckt sich mit der Anwendung des Wassers als Gottesurteil z. B. in Hammurabis Gesetzbuch Obv. Kol. V, 39, 47, 53 (ed. Scheil, Textes Elamites-Sémitiques II, S. 23), wo ebenfalls das Wasser als Nâru „Flussgott" bezeichnet wird.

4) Identisch mit Nin-karrak und Gula. Vergl. oben S. 156 u. 252.

5) Siehe S. 293.

geschrieben wird, deuten auf einen besprengenden Wassergott hin[1]). Während aber Nin-akha-kuddu weiterhin auch ohne Azag-schud vorkommt, erscheint dieser letztere stets nur in Verbindung mit ihr. Man möchte daher fast vermuten, beide hätten als Ehepaar gegolten. Wie wir oben gesehen haben[2]), gehören Azag-schud und Nin-akha-kuddu samt Makh und 5 weiteren Gottheiten zu einer Schar von 8 Göttern, welche den intimeren Kreis von Eas Genossen bilden. Dass die Göttin Nin-akha-kuddu eine wichtigere Rolle als Azag-schud spielt, steht mit der allgemeinen Beobachtung in Einklang, dass Göttinnen in den Zaubertexten ein weit höheres Ansehen als in den historischen geniessen. Zum Teil müssen wir darin einen Überrest der ehemaligen hervorragenden Stellung der babylonischen Göttinnen in solchen religiösen Texten erblicken, zum Teil erklärt es sich durch das Prinzip der „Assoziation". Da man den Hexen so hohe Zauberkräfte beimass, so musste man ganz natürlich gegen sie Göttinnen um Hilfe anrufen. Nach Lage der Dinge konnten als solche nur Gemahlinnen von Göttern wie Ea, Marduk, Adad und Schamasch in Betracht kommen. Unter ihnen ist nun wohl die Hervorragendste Gula, „die grosse Ärztin". Da die Dämonen bisweilen die Geister Verstorbener sind oder sich doch in der Nähe von Gräbern aufhalten, so gilt auch Eresch-kigal oder Allatu, die Herrin der Unterwelt, als eine geschätzte Helferin in dem Kampfe gegen die bösen Geister. Endlich ist noch die interessante Tatsache zu erwähnen, dass Gilgamesch, der berühmte Held des grossen babylonischen Epos, ebenfalls in den Beschwörungstexten vorkommt[3]), ein wertvolles Anzeichen für das hohe Alter der Sage und zugleich ein Beweis dafür, dass das Epos auf alten Mythen beruht. Mythologisch scheint Gilgamesch eine Sonnengottheit zu sein. Die Beziehungen, in denen er als solcher zu dem Feuer stünde, würden sein Auftreten in den Zaubertexten begreiflich machen.

Wie dunkel nun auch noch manches bei den einzelnen hier vorkommenden Gottheiten sein mag, so ist doch so viel klar, dass die beiden Elemente Wasser und Feuer sowie die Rolle, welche sie bei den Zeremonien spielten, die Wahl der meisten in den magischen Texten erscheinenden Götter und Göttinnen erklären, allerdings nicht aller, wie wir ausdrücklich bemerken wollen.

Das Ritual und die Formeln.

Die Beschwörungsformeln selbst, zu denen wir nunmehr kommen, lassen sich am Besten als Gebete bezeichnen, in welche Worte mehr oder weniger mystischer Art eingestreut sind. Die Wirkung und Kraft der Be-

1) *Azag* = leuchtend oder rein, *schud* = besprengen.
2) Siehe Seite 293. 3) Maklu I, Zeile 38. Siehe unten S. 303.

schwörung liegt weniger in der Bedeutung der auszusprechenden Worte, als in der blossen Tatsache, dass sie auszusprechen sind. Man kleidete die Beschwörungen in ein Zeremoniell ein und bestimmte die Gelegenheiten, bei denen sie zur Verwendung kommen sollten.

Die Beschreibung eines solchen Rituals wird die ganze Gattung veranschaulichen. Die bekannte Maklu-, d. h. „Verbrennungs"-Serie [1]), in deren Verständnis uns Tallqvists vortreffliches Buch so ausserordentlich gefördert hat, eignet sich hierzu als Beispiel. Die erste Tafel der Reihe beginnt mit einer Anrufung der Nachtgötter. Der Verhexte jammert zunächst über seine unglückselige Lage und fährt dann wie folgt fort [2]):

„Stehet auf, grosse Götter, hört meine Klage,
Schaffet mir Recht, nehmt Kenntnis von meiner Lage!
Ich habe ein Bild meines Zauberers und meiner Zauberin angefertigt,
Meines Hexenmeisters und meiner Hexe angefertigt.
Ich habe mich zu euren Füssen niedergeworfen und bringe meine Klage vor euch.
Wegen des Bösen, das sie (die Hexen) mir getan haben,
wegen der Unreinheiten, deren sie sich beflissen haben [3]).
Möge sie [4]) sterben! Lasst mich leben!
Ihr Zauber, ihre Hexerei, ihre Zauberei (?) werde gebrochen!
Der abgepflückte Zweig (?) des *Binu*-Baums möge mich reinigen,
Möge er mich erlösen. Der üble Geruch meines Mundes [5]) möge in die Winde zerstreut werden.
Das *Maschtakal*-Kraut [6]), von dem die Erde voll ist, möge mich reinigen.
Vor euch lasst mich glänzen wie das *Kankal*-Kraut,
Lasst mich strahlend und rein sein wie das *Lardu*-Kraut.
Unheilvoll ist die Beschwörung der Zauberin;
Ihre Worte sollen zu ihrem Munde zurückkehren [7]), ihre Zunge soll abgeschnitten werden.
Wegen ihres Zaubers mögen die Götter der Nacht sie zerschlagen.
Die drei Wachen der Nacht [8]) mögen ihre bösen Hexereien auflösen.
Ihr Mund möge Wachs, ihre Zunge Honig sein [9]).
Das Wort meines Unheils, das sie ausgesprochen hat, möge gleich dem Wachse zergehen.
Der Zauber, den sie gewunden hat, zerfliesse gleich Honig,
Auf dass ihr Zauberknoten zerrissen, ihr Werk zerstört werde,
All ihre Reden über die Steppe zerstreut werden,
Gemäss dem Befehl, welchen die Götter der Nacht gegeben haben".

---

1) Vergl. oben S. 274. 2) Maklu I, 13—36.
3) Mich zu verhexen.
4) Die Hexe.
5) An dem er infolge der Verzauberung leidet.
6) Die Bestimmung der zahlreichen in den Texten vorkommenden Kräuter hat sich bisher noch nicht ermöglichen lassen. Eine Förderung auf diesem Gebiete ist wohl von dem angekündigten Werke Küchlers „Beiträge zur Kenntnis der assyrischen Medizin" zu erwarten.
7) D. h. sie sollen unwirksam sein.
8) D. h. die über den Nachtwachen waltenden Götter.
9) Ihre Worte zergehen wie Wachs und Honig.

Der Abschnitt schliesst mit der üblichen Aufforderung, diese Beschwörung nach Anleitung des den Bann vollziehenden Priesters herzusagen. Man erkennt, wie genau die Grundsätze der sympathetischen Magie in Anwendung kommen. Da der Leidende durch gewisse wohl zu Tränken zusammengebraute Kräuter bezaubert worden ist, so hat der Beschwörer andere als Gegengift zubereitet. Auch der Nachdruck, welcher auf die Reinigung gelegt wird, ist bemerkenswert. Für die zahlreichen vorkommenden Synonyma entsprechende Ausdrücke zu finden, ist schwer. Es handelt sich nicht um äusserliche, sondern um symbolische Reinigung. Das Opfer wünscht von allen Unreinheiten gereinigt zu werden, so dass es strahle wie die reinen, glanzvollen, ruhmreichen Götter und rein wie das Wasser, glänzend und ruhmreich wie das Feuer werde.

Die Länge der Formeln ist verschieden; oftmals bestehen sie nur aus ein paar Zeilen. So die unmittelbar folgende, an Gilgamesch gerichtete:

„Erde, Erde, ja Erde,
Gilgamesch [1]) ist der Gebieter eurer Zauberei!
Was ihr getan, das weiss ich,
Was ich tue, das wisset ihr nicht.
Alles Unheil, welches meine Zauberinnen angestiftet haben, ist gebrochen, gelöst, ist fort".

Bisweilen geht die Schilderung der Hexen und ihrer Tätigkeit sehr in das Einzelne. Man denkt sie sich an Orten wohnen, mit denen man mythologische Vorstellungen verband. Sie kommen über einen Fluss, der ihre Stadt von den Wohnungen der Menschen scheidet; Mauern rings um ihre Behausungen schützen sie vor Angriffen. Um die Verhexten zu erlösen, scheinen die Banner aus Ton Nachbildungen dieser Wohnungen hergestellt zu haben. Sie versperrten dann symbolisch die Zugänge zu diesen und schlossen die Städte ein. Das scheint wenigstens der Sinn einer folgendermassen beginnenden Beschwörung zu sein:[2])

„Meine Stadt ist Sappan [3]), meine Stadt ist Sappan;
Zwei sind die Tore meiner Stadt Sappan,
Das eine gegen Sonnenaufgang, das andere gegen den Sonnenuntergang [4]).
Ich trage einen Kasten, einen Topf mit *Maschtakal*-Kräutern,
Ich bringe den Göttern des Himmels Wasser dar.
Wie ich für euch eure Reinigung vollbringe,
So reiniget mich!"

1) Die Erwähnung Gilgameschs — wie gewöhnlich ideographisch Gisch-dubar geschrieben — beruht auf einem Zusammenhang zwischen dem halbmythischen Heros und Gisch-bar, einer Bezeichnung des Feuergottes, die mit Girru (Bil-gi) in den Zaubertexten abwechselt. Siehe Tallqvist, Maklu S. 25 und vgl. ferner Kapitel XXIII.

2) I, 42—60.

3) Sappan dachte man sich an der Nordseite des Himmels liegend.

4) Die Zeile wird wiederholt. Man stellte sich das Himmelsgewölbe mit zwei Toren vor.

Der Beschwörer ahmt also das Tun der Hexe nach, geht wie diese mit einem Topfe mit dem Zaubertrank heraus, vollführt die symbolische Zeremonie, die das Opfer von dem Unheil befreien soll und hofft auf diese Weise die Erlösung zu bewirken. Dann heisst es weiter:

„Ich habe die Fähre zurückgehalten, die Mauer abgesperrt [1]),
Und so die Bezauberung von allen Seiten gehemmt.
Anu und Antum [2]) haben mich beauftragt.
‚Wen werde ich senden zur Belit des Feldes [3])?
In den Mund des Zauberers und der Zauberin wirf den Knebel‘ [4]).
Sage die Beschwörung des Fürsten der Götter, Marduks, her [5])!
Lass sie [6]) zu dir rufen, aber antworte ihnen nicht.
Lass sie zu dir sprechen, aber höre sie nicht.
Lass mich zu dir rufen und antworte mir,
Lass mich zu dir sprechen und höre mich.“
Gemäss dem Befehle Anus, Antums und der Belit des Feldes sage die Beschwörung her.“

Auf eine ähnliche Beschwörung im Namen Marduks folgt ein Passus gegen die Bildnisse, welche die Zauberer und Hexen von ihrem Opfer hergestellt haben, um es auf diese symbolische Weise in ihre Gewalt zu bekommen [7]):

Diese Bilder meines Hexenmeisters,
Diese Bilder meiner Hexe,
Meines Zauberers und meiner Hexe,
Meines Hexenmeisters und meiner Hexe,
Meines Umschlingers und meiner Umschlingerin,
Meines Verderbers und meiner Verderberin,
Des Herrn meiner Unterdrückung und der Herrin meiner Unterdrückung,
Meines Anfeinders [8]) und meiner Anfeinderin,
Meines Niedertreters und meiner Niedertreterin,
Meines Gerichtsherrn und meiner Gerichtsherrin,
Des Herrn meines Sprechens und der Herrin meines Sprechens,
Des Herrn meines Sinnens und der Herrin meines Sinnens,
Des Herrn meines Denkens und der Herrin meines Denkens [9]),
Meines Unglücksherrn und meiner Unglücksherrin
[So viele ihrer sind,] Ich kenne Euch nicht.“

Der von Zauberern und Hexen Geplagte wendet sich nunmehr an den Feuergott [10]):

---

1) So dass die Hexe nicht aus ihrer Behausung heraus kann.

2) Die Götter des Himmels par excellence.

3) Mit dem Auftrage, „den Knebel zu werfen“ etc. Die Bêlit oder Herrin des Feldes ist Ischtar.

4) Um sie zu hindern, ihre Zaubersprüche auszusprechen.

5) Die nächsten 4 Zeilen enthalten den Text der Beschwörung.

6) Die Hexen. 7) I, 73—87.

8) Wörtlich heisst es hier und in den folgenden Zeilen stets: Herr und Herrin meiner Anfeindung, Herr und Herrin meines Niedertretens u. s. w. u. s. w.

9) D. h. Bildnisse des Herrn und der Herrin, die mein Sprechen, Sinnen und Denken belauschen. 10) Gisch-bar ib. I, 95—121.

„O! Feuergott, Richter, Besieger des Bösen und des Feindes, besiege sie, sodass ich nicht verderbe.
Sie haben Bildnisse nach meinem Ebenbild angefertigt, meiner Gestalt gleich gemacht."

Durch symbolische Misshandlung dieser Bildnisse, z. B. durch Verkrümmungen, Festbinden, Schläge haben die Zauberer die verschiedenen Körperteile ihres Opfers, Nacken, Rückgrat, Herz und Beine in Mitleidenschaft gezogen, und ausserdem dem Unglücklichen dadurch schwere Krankheiten angehängt, dass sie den Bildnissen vergiftetes Essen und ungesunden Trank beigebracht haben. Er liegt schwer darnieder [1]).

„Zu einem Toten haben sie mich auserkoren,
Mein Lebenswasser in's Grab geleitet,
Gott, König, Herr und Fürst gegen mich erzürnt.
Dich aber, Feuergott [2]), Bezwinger des Zauberers und der Hexe,
Vernichter der Schlechtigkeit des Samens des Zauberers und der Hexe,
Vertilger des Bösen bist du,
Dich rufe ich an gleich Schamasch dem Richter,
Richte meinen Fall, triff meine Entscheidung.
Bezwinge den Zauberer und die Hexe,
Vernichte [3]) meine Feinde, zerreisse meine Bösewichte.
Dein furchtbarer [4]) Tag möge sie erreichen,
Wie Wasser des Schlauches mögen sie durch einen Schlag vergehen.
Wie zersprengte Steine mögen ihre Finger abgehackt werden.
Bei deinem hohen, unabänderlichen Befehl
Und deiner treuen unwandelbaren Gunst."

Die Hymnen an den Feuergott, Nusku, Girru, (Bil-gi) und Gischbar, von welchen die Maklu-Serie eine ganze Reihe bietet [5]), sind einander sämtlich sehr ähnlich. Ich greife eine heraus, welche die symbolische Verbrennung des Hexenbildes eingehender beschreibt [6]):

„Nusku, grosser Gott, Sprössling Anus,
Ebenbild seines Vaters, Erstgeborner Bels,
Spross des Meeres, Erzeugnis des Herrn des Himmels und der Erde [7]),
Ich erhebe die Fackel, um dich, ja dich zu erleuchten.
Der Zauberer, der mich umstrickt hat, durch die Zauberkraft, durch welche er mich befangen hat, umstricke du ihn!
Die Zauberin, die mich umstrickt hat, durch die Zauberkraft, durch welche sie mich befangen hat, umstricke du sie!
Der Hexenmeister, der mich behext hat, durch die Hexerei, durch welche er mich behext hat, behexe du ihn!
Die Behexerin, die mich behext hat, durch die Hexerei, durch welche sie mich behext hat, behexe du sie!

1) I, 107—121. 2) Gisch-bar. 3) Wörtlich „Friss".
4) *izzu* = *nanduru* II, 114. Vergl. die Beschreibung des Tages des Herrn als *nôrâ* „furchtbar" bei den Propheten, z. B. Maleachi 3, 23; Joel 2, 11; 3/4. Zum Übergang von *ûmu* „Tag" in die Bedeutung „Sturm" siehe Jensen, Keilinschriftl. Bibliothek VI 1, S. 130.
5) Vergl. oben S. 297, wo wir bereits ein Beispiel mitgeteilt haben.
6) Maklu I, 122—134.
7) d. i. Ea. Das Element des Feuers gehört allen drei Teilen des Universums, Himmel, Erde und Wasser, an.

Die Behexerin, die mich behext hat, durch die Hexerei, durch welche sie mich behext hat, behexe du sie!
Die, welche Bildnisse von mir angefertigt haben, meine Züge nachahmend,
Welche den Atem mir benommen, meine Haare zerraufen,
Welche meine Kleider zerrissen, am Gehen durch Staub meine Füsse gehindert haben,
Ihre Beschwörung möge der Feuergott, der Kämpfer, brechen!"

Die zweite Tafel der Maklu-Serie beschäftigt sich ausschliesslich mit Beschwörungen bei der Anfertigung von Bildnissen des Zauberers und der Zauberin, die als Gegenstücke zu den von diesen hergestellten dienen sollen. Die Beschwörung richtet sich stets an den Feuergott [1]). Bemerkenswert ist es, dass die Formeln je nach den verschiedenen Arten der Bildnisse verschieden sind. Im ganzen berücksichtigt die Tafel nicht weniger als zehn Arten solcher, und zwar in folgender Reihenfolge: Bildnisse aus Wachs [2]), Erdbronze, gewöhnlicher Bronze, Honig, Ton, Erdpech, Sesammehl, mit Gips übergossenem Erdpech, mit Wachs übergossenem Ton, sowie endlich aus *Binu-* und Zedernholz.

Die je nach der Materie des Bildnisses vorgeschriebenen Beschwörungen müssen, was besonders hervorgehoben wird, mit „flüsternder Stimme" hergesagt werden. Was ihren Inhalt im allgemeinen anbetrifft, sind sie einander ziemlich gleich. Der Feuergott wird ersucht, den Zauberer und die Zauberin zu versengen und zu vernichten, wie die Bildnisse durch die Macht des Feuers zerstört werden, zerfliessen und zergehen. Dabei hat aber jede Beschwörung doch ihren besonderen Charakter, und einige dieser an den Feuergott gerichteten Gebete stellen sich den schönsten babylonischen Hymnen [3]) würdig zur Seite.

So heisst es am Anfang der zweiten Beschwörung [4]):

„Weil du ein richtender Richter bist,
Gleich Sin und Schamasch das Gericht richtest,
So richte mein Gericht, entscheide meine Entscheidung.
— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —
Jetzt stelle ich vor deiner grossen Gottheit
Die angefertigten Bildnisse in Bronze hin,
Meines Zauberers und meiner Zauberin,
Meines Hexenmeisters und meiner Behexerin etc. etc.[5])
Welche mich den Toten übergeben haben,
Unheil mich haben schauen lassen,
Sei es ein böser Schattengeist, ein böser Alu,
Sei es ein böser Utukku[6]) u. s. w. u. s. w.

1) Gisch-bar.
2) Ideographisch Zal-lu, d. i. etwas „fettes", das leicht schmilzt, also wohl Talg oder Wachs, wie z. Tallqvist, Maklu S. 119 vorschlägt.
3) Siehe das folgende Kapitel.
4) II, 23—67. Die Zeilen 1—17 siehe oben S. 297.
5) Wie oben S. 304.
6) Es folgt die gewöhnliche Aufzählung, wie z. B. unten S. 308 (Maklu II, 136-138).

Jetzt aber im Angesicht deiner grossen Gottheit
Will ich sie am Ufer des reinen Flussgottes[1]) verbrennen, versengen.
Schaue gnädig auf mich, o Herr, reisse sie heraus aus meinem Körper,
Löse ihre bösen Zaubereien auf,
Du, o Feuergott, der Herr, der mir zur Seite geht.
Lass mich leben, so werde ich dein Herz erhellen und dir huldigen."

Die Beschwörung für ein Bildnis aus Bronze beginnt folgendermassen[2]):

„O versengender Erstgeborener Anus!
Der Richter meines Gerichts und der die Entscheidung ausspricht, bist du!
Du erleuchtest die Finsternis,
Bringst Ordnung in die Verwirrungen und Störungen.
Den grossen Göttern gibst du Rat[3]),
Wie du gibt kein Gott Rat,
Du bist es, der Lehre und Bescheid austeilt
— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —
Jetzt vor deiner grossen Gottheit.
Die Bildnisse des Zauberers und der Zauberin, mit deiner Hilfe aus Bronze gemacht,
Vor dir stelle ich sie hin und dir widme ich sie.
Jene[4]) mögen sterben, ich möge leben,
Jene mögen abschwenken, ich geradeaus gehen,
Jene mögen abnehmen, ich zunehmen,
Jene mögen schwach werden, ich stark.
O! starker Feuergott, erhabenster der Götter,
Bezwinger des Bösen und des Feindes, bezwinge sie, sodass ich nicht zugrunde gehe.
Ich, dein Diener, möge ich leben und unversehrt mich vor dich stellen.
Du bist mein Gott, du bist mein Herr,
Du bist mein Richter, du, mein Helfer.
Du bist mein Rächer."

Für das Tonbildnis lautet die Beschwörung[5]):

„O starker Feuergott, furchtbarer Tag[6]),
Der du Götter und Fürsten leitest,
Den Bösewicht und das böse Weib durch Gericht richtest,
Tritt auf zu meinem Gericht gleich Schamasch[7]), dem Starken,
Richte mein Gericht, verkünde meine Entscheidung.
Verbrenne den Zauberer und die Zauberin,
Vernichte[8]) meine Feinde, zerstöre meine Bösewichte.
Möge dein furchtbarer Tag[9]) über sie hereinbrechen!"

Ähnlich wird bei der Beschwörung für das Bildnis aus Erdpech der Feuergott als derjenige, der die Frevler zu Grunde richtet, angeredet

1) Wassergott Nâru. Siehe oben S. 300 Anm. 3.
2) II, 69—90. 3) *Purussu* gewöhnlich „Entscheidung, Orakel".
4) D. h. der Zauberer und die Zauberin. 5) II, 114—121.
6) *nanduru*. Siehe oben S. 305 Anm. 4.
7) Schamasch als der Richter par excellence.
8) Wörtlich „Friss". 9) *ixxu*, wie I, 117.

und deswegen aufgefordert, den Samen des Zauberers und der Zauberin zu vernichten. Während die Bildnisse angesteckt werden, fleht der Besessene [1]):

„An diesem Tage tritt auf zu meinem Gericht,
Unterdrücke den Aufruhr, bezwinge das Übel.
Wie diese Bilder beben, zerschmelzen und zergehen,
So möge der Zauberer und die Zauberin beben, zerschmelzen und zergehen."

Wie man die Hexen in effigie verbrannte, so dachte man sich ähnlich auch die Vernichtung der Dämonen. Eine Dämonenbeschwörung lautet z. B. wie folgt [2]):

„Ich erhebe die Fackel, ihre Bilder verbrenne ich,
Die Bilder des *Utukku, Schedu, Rabisu, Ekimmu,*
Der *Labartu, Labasi, Akhkhazu,*
Des *Lilu,* der *Lilitu* und *Ardat lili,*
Und alles Übel, das den Menschen erfasst.
Bebet, zerschmelzet und vergehet!
Euer Rauch steige zum Himmel empor,
Eure Gliedmassen vernichte der Sonnengott,
Eure Stärke (?) hemme der Grossmagier, der Sohn Eas (d. i. Marduk)!"

Die dritte Tafel beginnt mit einer Beschreibung des geheimnisvollen und tückischen Wesens der Zauberinnen, die ihre Opfer überall heimsuchen, und vor denen man nirgends sicher ist [3]).

„Die Zauberin, die sich in den Strassen umhertreibt,
In die Häuser eintritt,
In die Gassen sich einschleicht,
Auf den offenen Plätzen daherschreitet,
Sich vorwärts und rückwärts wendet [4]),
Sich in den Strassen hinstellt und die Schritte umwendet
Auf dem offenen Platz, den Weg hemmt —
Dem frommen Manne raubt sie seine Kraft,
Der frommen Magd raubt sie ihre Frucht,
Bei ihrem Anblick erfasst er ihren Reiz [5]),
Den Mann erblickt sie und raubt ihm seine Kraft,
Die Magd erblickt sie und raubt ihr ihre Frucht.
Die Zauberin sah mich und ging mir nach,
Mit ihrem Gift hemmte sie den Gang,
Mit ihrer Hexerei versperrte sie den Weg."

Es handelt sich hier augenscheinlich um Gespenster, die der Geplagte überall erblickt: zur Tageszeit in seinem Hause und auf seinen Spaziergängen, des Nachts, wenn er auf seinem Lager ruht oder sich der Liebe

1) II, 132—135.
2) Maklu I, 135—143. 3) III, 1—15.
4) D. h. man kann ihr nicht ausweichen. Die Zauberin ist hier einem Dämon fast gleichgestellt.
5) Eine Umschreibung für sexuelles Begehren.

widmet. Gegen solche Behexungen ruft man die zwei Töchter des Himmelsgottes an, vom Himmel herabzusteigen, um Zauberer und Hexen zu bestricken.[1])

Die beiden Töchter Anus im Himmel
Die beiden Töchter Anus im Himmel
Gehen hin und steigen aus dem Himmel herab.
Wohin rückt Ihr aus? Wohin geht Ihr?
Den Hexenmeister und die Hexe des N. N. Sohn des N. N.
Zu fangen (?) gehen wir aus,
Um ihren Dattelmost (?) zu nehmen,
Um ihr Getreide (?) abzuschneiden [2]),
Zur Verbrennung bei Nacht gehen wir aus.

Wer diese zwei Töchter des Himmels sind, die auf die Anfrage des Priesters angeben, dass sie darauf ausgehen, den Behexten zu befreien, muss vorläufig dahin gestellt bleiben.

Zwischen wirklichen Zauberern als Mann oder Hexe und den verschiedenen Dämonen, die als Gespenster umherschleichen oder gar ungesehen ihre Künste treiben, macht man keinen scharfen Unterschied. Daher springt man ohne weiteres von einer Beschwörung gegen Hexen zu einer andern über, die offenbar gegen Dämonen gerichtet ist.

Da man nun nicht mit Sicherheit wissen kann, welcher von den Dämonen einen gerade plagt, so nennt man gewöhnlich alle verschiedenen Arten derselben. Ebenso kann unter Umständen die Hexe, welche das Unheil verursacht hat, gänzlich unbekannt sein. Ja man kann sich sogar vorstellen, dass die Hexe alle Mittel anwendet, um unbekannt zu bleiben. Für einen solchen Fall lautet eine Beschwörung folgendermassen [3]):

„Wer bist du Zauberin, die mein böses Wort in ihrem Herzen trägt,
Auf deren Zunge mein Verderben gezeugt ward.
Durch deren Lippen ich vergiftet bin,
Deren Fussstapfen der Tod folgt?
Zauberin, ich ergreife deinen Mund, ich ergreife deine Zunge,
Ich ergreife deine forschenden Augen,
Ich ergreife deine stets beweglichen Füsse,
Ich ergreife deine immer tätigen Knie,
Ich ergreife deine immer ausgestreckten Hände,
Ich binde deine Hände hinter dich.
Sin vernichte vorne (?) deinen Körper,
Er werfe dich in einen Abgrund von Wasser und Feuer!
Zauberin, wie die Einfassung dieses Siegelringes
Möge dein Gesicht leuchten und erblassen [4]).“

---

1) III, 31—39. Die Ergänzung dieses Stückes ist jetzt durch Weissbachs Aufsatz „Zur Serie Maklu“ (Beiträge zur Assyriologie IV, S. 158) möglich gemacht.

2) Der Sinn dieser etwas dunkeln Schlusszeichen scheint der zu sein, dass man den Hexen Trank und Speise entziehen wird.

3) Maklu III, 89—103.

4) d. h. erst im Feuer glühen und dann durch das Wasser verblassen.

Hieran schliesst sich eine Beschwörung [1]), in der die Verwünschung der Hexe einen noch stärkeren Ausdruck findet:

„O du, die du mich gebannt hast,
O du, die du mich behext hast,
O du, die du mich bezaubert hast,
O du, die du mich niedergeworfen hast,
O du, die du mich gefangen genommen hast,
O du, die du mich bedrückt hast,
O du, die du mich zugrunde gerichtet hast,
O du, die du mich umschlossen hast,
O du, die du mich gebunden hast,
O du, die du mich befleckt hast!
Du hast mich getrennt von meinem Gott und von meiner Göttin [2]),
Du hast mich getrennt von meinen Angehörigen (?) [3]), von Bruder, Schwester, Freund, Genossen, Dienerschaft [4]).
Ich werde dich packen in einem Brunnenbehälter (?), ein Kohlenbecken anfüllen und ausgiessen über dein böses, verfluchtes Haupt."

Indem der Geplagte also die Hexe in einen Brunnen steckt und sie ertränkt, hofft er des bösen Zaubers ledig zu werden. Wir dürfen wohl annehmen, dass auch mit dieser Beschwörung eine symbolische Handlung verknüpft war, indem man ein Bildnis der Hexe in irgend ein Gefäss setzte und Wasser darüber goss. In der folgenden, gegen eine Wasserhexe gerichteten Beschwörung ist die symbolische Handlung klarer angedeutet: [5])

„Diejenige, die mich gebannt und behext hat,
In des Stromes Hochwasser mich geführt,
In des Wassers Flut mich gebracht,
Zu der Hexe „behexe" gesagt,
Zu der Betörerin „betöre" gesagt hat —
Dies ist ihr Schiffchen.
Wie dieses Schiffchen zerrissen wird,
Möge ihr Zauber zerrissen werden und über sie
Und ihr Bildnis kommen [6]).
Ihr Recht möge niedergeworfen werden, mein Recht möge recht sein [7])."

Gegen Schluss der Tafel wird wieder der Feuergott, der Sohn des

---

1) III, 104—117.

2) Gemeint sind der besondere Schutzgott und die Schutzgöttin des Behexten. Siehe oben S. 194.

3) *sche'* und *schetu* nach Jensen und Tallqvist (Maklu S. 137) eine Bezeichnung für Vater und Mutter.

4) Vergleiche die ähnliche Klage Hiobs Kap. 19, 13—19.

5) III, 118—127.

6) D. h. möge das angefertigte Schiffchen mit dem Bildnis der Hexe in die Fluten sinken.

7) D. h. möge ich den Sieg in dem Zwiste zwischen der Hexe und mir davon tragen.

Himmelgottes Anu, angerufen, den Behexten aus seiner Bedrängnis zu befreien. Seine Leiden werden nur ganz allgemein geschildert [1]):

„Das Drangsal, ja das Drangsal,
Das gewaltige Drangsal der Menschheit,
Das wie der Löwe den Menschen packt,
Das wie der Vogelkäfig den Starken niederwirft,
Das wie das Netz den Helden bedeckt,
Das wie die Schlinge den Fürsten überwältigt,
Das wie der Fallstrick den Mächtigen bedeckt —
Euer Drangsal, o Zauberer und Zauberin, möge der Feuergott verbrennen,
Möge der Feuergott fressen, der Feuergott trinken, der Feuergott wegnehmen [2])."

In den Beschwörungen der vierten Tafel wird wiederum der Feuergott ausschliesslich angerufen. Doch finden sich auch hier wieder Spuren einer späteren Rezension, indem man gelegentlich neben Ea Marduk eingefügt hat. So heisst es gleich am Anfang [3]):

„Bildnis, Bildnis, entzünde dich, entzünde dich,
Schlecht und gut, tritt ein, tritt hervor!
Wer bist du? Wessen Sohn? Wer bist du? Wessen Tochter?
Eure Hexereien, eure Zauberkünste, welche ihr heraufbeschworen habt,
Womit ihr mich behext habt,
Möge Ea der Grossmagier lösen.
Eure Zaubereien zerreisse
Marduk, der Grossmagier der Götter, der Sohn Eas, des Machthabers.
Ich werde euch binden, euch fesseln, euch überliefern
Dem verbrennenden, vernichtenden, bindenden Feuergott,
Dem Bewältiger der Zauberinnen.
Möge der verbrennende Feuergott meine Hände stärken."

Ausführlich wird in dieser Tafel beschrieben, in welcher Weise die Hexe ihr Wesen treibt. Sie begräbt die von ihr angefertigten Bilder bei den Toten, legt sie in Särge, mauert sie in Wände ein, versteckt sie unter Türschwellen, wirft sie in Gräben oder in Brunnen, legt sie auf Brücken, wo die Leute sie zertreten, und dergleichen mehr. Der Behexte weiss natürlich nicht, aus welchem Stoff die Bilder gemacht sind, ob aus Holz, aus Mehl, Erdpech, Ton oder Honig, und um sich gehörig zu schützen, muss er bei seiner Beschwörung alle Möglichkeiten ins Auge fassen, damit die symbolische Verbrennung der Hexe in Zusammenhang mit der Anrufung des Feuergottes auch von Erfolg gekrönt werde. Auch scheint aus dieser Tafel hervorzugehen, dass man sich nicht damit begnügte, das Bildnis der Hexe selbst zu verbrennen, sondern dass man womöglich versuchte, die verborgenen von ihr angefertigten Bilder aufzufinden. So heisst es im Verlaufe einer Beschwörung auf derselben Tafel [4]):

„Ich habe nach dem Westen gesandt, dass man ihre Bildnisse wegraffe."

1) III, 158—166. 2) D. h. auf irgend eine Art zu nichte machen.
3) IV, 1—12. 4) IV, 111—121.

Der Text ist an dieser Stelle unvollständig, aber man darf wohl nach dem allgemeinen Stil dieser Beschwörung vermuten, dass in den vorhergehenden Zeilen von einem Suchen der Bildnisse im Norden, Süden und Osten die Rede gewesen ist. Als sicher kann diese Vermutung allerdings nicht gelten; denn gleich darauf ist von Bildnissen der Zauberinnen die Rede:

„Die Bilder der sieben und sieben [1]) Zauberinnen
Habe ich dem Feuergott übergeben,
In dem Wanderkohlenbecken werde ich sie verbrennen.
Girru, verbrenne den Zauberer und die Zauberin!
Girru, versenge den Zauberer und die Zauberin!
Girru, verbrenne sie!
Girru, versenge sie!
Girru, überwältige sie!
Girru, vernichte sie!
Girru, trage sie fort!"

In dem ersten Teile der fünften Tafel sind eine Anzahl Beschwörungen zusammengestellt, mit denen gleichzeitig symbolische Handlungen an verschiedenen Kräutern vorzunehmen sind. Es handelt sich hier nicht nur um Kräuter als Heilmittel, sondern auch als Giftmittel, die man in symbolischer Weise den Bildnissen der Hexen und Hexenmeister beibrachte, um sie auf diese Weise zu bekämpfen. Leider ist es bis jetzt nicht gelungen, die in den Zaubertexten in ziemlich grosser Zahl genannten Kräuter näher zu bestimmen. Wir müssen uns daher mit ihrer blossen Namennennung begnügen. Die Tafel beginnt folgendermassen [2]):

„Die Hexe und Behexerin
Sitzt im Schatten der Wandumschliessung,
Sie sitzt und bereitet meine Behexung, macht meine Bilder.
Ich werde dir senden *Khaltappan*-Kraut und Sesam.
Ich werde deinen Zauber auflösen, deine Worte zu deinem Munde zurückkehren machen.
Die Behexung, die du bereitest, soll für dich sein,
Die Bilder, die du machst, mögen dich vorstellen,
Das Wasser, das du verborgen hältst, möge für dich sein,
Deine Beschwörung möge nicht nahe kommen, deine Worte mich nicht treffen,
Auf Befehl Eas, Schamaschs, Marduks und der erhabenen Herrin der Götter."

Man muss sich also vorstellen, dass die Hexe ein Bildnis ihres Opfers angefertigt hat, um diesem Gift einzugeben und es zugleich durch eine Zauberformel in ihren Bann zu bringen. Um sich dagegen zu schützen, spricht man also den Wunsch aus, dass das angefertigte Bild-

1) „Sieben und sieben" vielleicht nur als grosse Zahl; in der vorhergehenden Beschwörung (IV, 99—110) wurden allerdings eine Anzahl Zauberinnen, möglicherweise gerade vierzehn, erwähnt.

2) V, 1—10.

nis die Hexe selbst darstellen möge, die Fluchworte sich also auf sie beziehen und die Giftkräuter in ihrem Leibe wirken mögen.

Aber auch heilbringende Kräuter können durch die Einwirkung der Zauberer in das Gegenteil verkehrt werden, weshalb man sich bei der Bereitung und Einnahme der Kräuter in Acht nehmen muss. Darauf bezieht sich augenscheinlich die zweite Beschwörungsformel der Tafel [1]):

„Wer ist es, der das *Pu*-Kraut zerstört, das Getreide zurückhält (?),
Zauber übt gegen den Himmel, Auflehnung gegen die Erde [2]),
Gegen das *Khul-Kil-* [3]) Kraut der grossen Götter, Hexerei, Auflehnung
Und böse Formeln bringt?
Wie das *Pu*-Kraut möge er vergehen, nicht erhalten bleiben:
Gegen den Himmel möge der Zauber, gegen die Erde die Auflehnung nicht stichhalten!
Dem *Khul-Kil*-Kraut der grossen Götter
Mögen Hexerei, Auflehnung und böse Formeln sich nicht nahen, nicht nahe kommen,
Mögen Hexerei, Auflehnung, böse Formeln sich nicht nahen,
Mögen sie mich nicht treffen."

Die Ansicht, dass innere Krankheiten entweder dem direkten Vorhandensein eines Dämons im Körper oder den Ränken von Zauberern zuzuschreiben seien, die durch symbolische Magie die Symptome bei der damit behafteten Person herbeigeführt hätten, finden wir während der ganzen Zeitdauer der babylonisch-assyrischen Geschichte hindurch vorherrschend. Von Giftkräutern, die man dem Abbilde jemandes eingab, der in den Bann eines Zauberers gebracht werden sollte, glaubte man, sie würden nun in den Körper des Opfers selbst übergehen. Demgemäss konnten die Bemühungen des Arztes, eine Heilung zu erzielen, verhindert werden, wenn es dem Zauberer gelang, die Wirkungen der Arzneien aufzuheben. Folglich war es von hoher Wichtigkeit, beim Einnehmen eines Arzneitrankes Beschwörungsformeln herzusagen, um so dessen heilkräftige Wirkung zu sichern. In Aschurbanapals Bibliothek haben sich eine ganze Anzahl medizinischer Texte vorgefunden [4]), von denen jetzt die wichtigsten gesammelt und veröffentlicht worden sind [5]). Die detaillierten Anweisungen zur Zubereitung von geeigneten Tränken und Mix-

1) V, 11—20.

2) D. h. überall Unheil anrichtet, den Regen im Himmel in den Bann legt, und die Fruchtbarkeit der Felder zurückhält.

3) Vielleicht auf Grund des Wortspiels V, 37 mit dem Stamm *arâru-araru* (Delitzsch, Handw. 138b) zu lesen. Siehe folg. Seite.

4) Es ist das Verdienst Sayce's, die Interpretation dieser schwierigen medizinischen Texte zuerst versucht zu haben, in seinen Abhandlungen: „On ancient Babylonian Works on Medicine" (Zeitschrift für Keilschriftforschung II, 1—14, 205—216).

5) Küchler, Beiträge zur Kenntnis der assyrischen Medizin (Leipzig 1903). Vergleiche auch von Oefele, Einleitendes zur Medizin der Kouyunyik-Collection (Breslau 1902, mit ausführlicher Bibliographie), Keilschriftmedizin in Parallelen (Leipzig 1902) und Materialien zur Bearbeitung babylonischer Medizin (Berlin 1902).

turen für die mannigfaltigen aufgezählten Übel erscheinen hier nicht minder wichtig als die Beschwörungen.

Es ist also ganz natürlich, dass wir in einer Sammlung wie der Maklu-Serie, die doch eine für alle möglichen Verhältnisse passende Zusammenstellung sein wollte, sowohl Beschwörungsformeln antreffen, die beim Einnehmen von Heilmitteln hergesagt werden sollten, als auch solche, welche die schändliche Absicht der Hexe, ihr Opfer zu vergiften, verhindern sollten.

Eine dritte Zauberformel auf der fünften Tafel scheint ebenfalls zur Abwehr derartiger Ränke bestimmt gewesen zu sein; doch ist zu beachten, dass hier die Hinweise auf verschiedene Kräuter zwischen mehr allgemein lautende Verwünschungen eingefügt sind.[1])

„Unsere Stärke, unsere Stärke ist der Entscheider unserer Entscheidung,
Vor Nusku und dem Feuergotte ist Unterdrückung beendet,
Komm, Empörung, stürme einher, Empörung!
Um die Füsse meines Zauberers heraus zu reissen [2])
Und auf meine Zauberin, stelle deine Füsse.
Möge die Zauberin vor ihren Richter [3]) gebracht werden,
Möge der Richter wie ein Löwe auf sie losgehen,
Möge der Richter ihr Wort zu ihrem Munde zurückkehren lassen [4])!
Der Hexe und Behexerin —
Wie die Minze [5]) möge ihr Zauber erschüttert werden;
Wie das *Khar-sag*-Kraut [6]) möge ihr Zauber sie schreien machen;
Wie das *Sikhlu*-Kraut möge ihr Zauber sie durchbohren;
Wie das *Sammu*-Kraut möge ihr Zauber sie blind machen;
Wie das *Kasi*-Kraut möge ihr Zauber sie binden;
Wie das *Khaltappan*-Kraut möge ihr Zauber sie beängstigen;
Wie das *Kitmi*-Kraut möge ihr Zauber sie binden;
Wie das *Araru*-(?)Kraut möge ihr Zauber sie hemmen;
Wie das *Nu-lakhkha*-Kraut mögen ihre Lippen durchschnitten werden.
Gegen die Hexe und Behexerin
Empöre sich Strasse und Weg,
Empöre sich Wohnung und Wohnstätte,[7])
Mögen sich empören die Götter des Feldes und der Stadt!
Die Zauberin sei wie ein Hund vor dem Stock,[8]) wie . . . . beim Opfer;
Wie das Getrampel der Schafe möge man sie niedertreten und bei Seite werfen.
Wie einen weggeworfenen Eselsknochen möge man sie betrachten [9]).
Die Hexe und die Behexerin. —

1) V, 21—50.
2) Aus meinem Körper. 3) D. h. vor den Feuergott.
4) D. h. möge der Fluch der Hexe sie selber treffen.
5) Als Gebirgspflanze bezeichnet.
6) Vielleicht ist *Sapru* zu lesen. Interessant ist, worauf bereits Tallqvist aufmerksam gemacht hat (S. 140), dass die betreffenden Verben in diesen Verschwörungen in Beziehung zu den Pflanzennamen stehen, z. B. *ninu, linuschu, sikhlu liskhuluschi* etc.
7) D. h. möge Strasse, Weg, Wohnung und Wohnstätte gegen die Hexe abgesperrt sein, sodass sie nicht herzu kommen kann.
8) D. h. sich ängstlich hinkauernd. 9) D. h. gänzlich verachten.

Unter den Hunden möge man sie einschliessen in ihrem Hundehause,
In ihrem Hundehaus möge man Hunde einschliessen,
Über sie möge man . . . . . einschliessen,
Zusammengeschrumpft [1]) wie eine Motte möge sie in ihrem Rauch [2]) aufgehen!"

Man wird wohl nicht irre gehen, wenn man auch hier wieder an symbolische Handlungen denkt, mit denen eine derartige Beschwörung verbunden war. Man hatte vermutlich die betreffenden Kräuter zur Hand und brachte sie auf irgend welche Weise dem Bildnis der Hexe bei. Vielleicht umwickelte man dieses mit ihnen und nahm zugleich andere symbolische Handlungen vor, indem man z. B. bei der Erwähnung des Getrampels der Schafe das Bild wirklich unter den Füssen zertrat, es dann „gleich einem Eselsknochen" hinwarf und schliesslich verbrannte, worauf sich wohl die letzte Zeile bezieht.

In der folgenden Beschwörung [3]) kommen ebenfalls eine Reihe von Pflanzen und Gewächsen vor, und da hier von Wegblasen, Abschälen, Abreissen und Auflösen die Rede ist, so liegt es nahe, auch hier anzunehmen, dass man die betreffenden Handlungen unter Begleitung der Zauberworte symbolisch ausführte. Da wir aus andern Texten erfahren, dass z. B. das Abschälen der Zwiebelhäute als Zaubermittel galt, wodurch die Hexe ihr Opfer systematisch (mit jedem einzelnen Häutchen mehr) zu schwächen suchte, so ist es durchaus begreiflich, dass man dasselbe auch gegen jene selbst anwandte. Es heisst in der betreffenden Beschwörung [4]):

„Ihr da brechet den Bann meines Zauberers und meiner Zauberin,
Lasset ihren Zauber zu Wind werden, ihre Worte zu Hauch!
Ihr Zauber möge weggeblasen werden wie *Pu*, möge abgeschält werden wie eine Zwiebel,
Möge abgerissen werden wie Datteln, aufgelöst werden wie Blütenrispen.
Auf Befehl der Ischtar, Tammuz, Nanâ, der Herrin der Gnade,
Und der Ka-ni-schur-ra [5]), der Herrin der Zauberinnen".

In der folgenden Beschwörung werden die verschiedenen Klassen von Dämonen angerufen, wie dies bereits in einem früheren Stück der Fall war. Der Rest der Tafel enthält Formeln, die das Nahen und Hereintreten der Zauberer und Zauberinnen verhindern oder sie vertreiben sollen. Einige kurze Proben genügen [6]):

„Um den Zauber und die Hexerei zu lösen,
Wende ich mich auf Befehl von Ea und Marduk an den Feuergott.
Mit den Gewässern des Todes bezwinge ich euer Herz,
Euer Gemüt vernichte ich;

1) Vielleicht ist *masch-du* „platt, flach" zu lesen.
2) Der Vergleich mit einer Motte, die vollständig verbrennt, passt gut für das Verbrennen des Hexenbildes; diese Auffassung ist jedenfalls Tallqvists Erklärung a. a. O. S. 140 vorzuziehen. 3) V, 51—60. 4) Ib. 55—60.
5) Auch Craig, Texts I, Pl. 19, Obv. 17 und 57, 9 neben Ischtar und Nanâ genannt. 6) V, 123—138.

Klage bringe ich aus euren Herzen hervor,
Euren Verstand mache ich irre,
Euren Rat strecke ich darnieder,
Euren Zauber verbrenne ich,
Eure Pläne verderbe ich.
Den Tigris und den Euphrat sollt ihr nicht überschreiten,
Zum Graben und Kanal sollt ihr nicht heranrücken,
Mauer und Umfassung sollt ihr nicht überschreiten,
Durch Tor und Eingang sollt ihr nicht eintreten,
Euer Zauber soll mir nicht nahen,
Euer Wort soll mich nicht erreichen.
Auf Befehl des Ea, Schamasch, Marduk und der erhabenen Herrin der Götter."

Eine kurze Beschwörung zur Vertreibung der Hexen zugleich unter symbolischer Verbrennung lautet [1]):

Bebet, zerschmelzet und vergehet!
Euer Rauch steige zum Himmel empor,
Eure Gliedmassen möge Schamasch vernichten,
Eure Gestalt möge der Sohn des Ea [2]), der Grossmagier zerstören."

Ein direkterer, wohl an die Dämonen gerichteter Befehl, aus dem Körper des Geplagten zu weichen, beschliesst die Beschwörungen dieser Tafel.

Ähnlich sind eine Anzahl anderer Formeln in Fällen, wo die Hexe nicht bekannt ist. Wir wählen hierfür als Probe eine Beschwörung, die wegen solcher direkter Befehle an die Dämonen interessant ist [3]):

Weg, weg, weit weg, weit weg!
Schämt euch, schämt euch! Flieht, flieht fort!
Kehrt um, geht weg, weit weg!
Eure Schlechtigkeit gleich dem Rauche steige zum Himmel empor.
Aus meinem Leibe weg!
Aus meinem Leibe weit weg!
Aus meinem Leibe heraus in Schande!
Aus meinem Leibe flieht fort!
Aus meinem Leibe kehrt um!
Aus meinem Leibe geht fort!
In meinen Leib kehrt nicht zurück!
Meinem Leibe kommt nicht nahe!
Meinem Leibe naht euch nicht!
Meinen Leib quält nicht!
Bei Schamasch, dem Mächtigen, seid beschworen!
Bei Ea, dem Herrn der Gesamtheit, seid beschworen!
Bei Marduk, dem Grossmagier der Götter, seid beschworen!
Bei dem Feuergotte, eurem Verbrenner, seid beschworen!
Von meinem Leibe sollt ihr zurückgehalten werden!"

Die sechste, zum Teil nur schlecht erhaltene Tafel bietet wenig neues. Zu Anfang werden eine Reihe Gottheiten angerufen, darunter einige, denen wir bisher in dieser Serie noch nicht begegnet sind, Enlil

1) V, 152—155. 2) Marduk. 3) Maklu V, 166—184.

oder Bel, Ninib, Sin, Adad und Nergal [1]). Ferner erscheinen Nisaba, die als „die Königin" bezeichnet wird, die Igigi, der elamitische Gott Latarak [2]), Papsukal — hier wohl Ischum — und eine sonst unbekannte Gottheit Mudgar. Hervorzuheben ist die folgende, an die personifizierte Feuerflamme gerichtete Beschwörung [3]):

„Wer bist du, guter, der du am hellen Orte geboren bist [4])?
Für die Gastmahle der grossen Götter [5]) hat Bel dich bestimmt.
Ohne dich findet keine Mahlzeit in E-kur statt,
Ohne dich geniesst weder Gott, König, Herr noch Fürst Opferduft.
Ich, N. N.[6]), Sohn des N. N., da der Zauber mich festhält,
Den die Zauberkünste bedrängen,
Löse meinen Zauber, befreie mich von meinen Hexereien.
Die Zauberkünste schaffe weg von mir und wie den Gott, der mich erschaffen,
Will ich dich verehren."

In festem Vertrauen auf Götter, die er als Wachen aufstellt, fühlt er sich nun vor dem Eindringen der Hexen sicher.[7])

Komm, meine Zauberin, meine Behexerin!
Deine Grenzen sind sämtliche Ländereien,
Über alle Gebirge ziehst du dahin.
Ich weiss es, bin aber vertrauensvoll,
Auf meiner Strasse ist eine Wache, an meinem Tor habe ich einen Schutz aufgestellt [8]),
Zur Rechten und Linken meines Tores
Werde ich die Götter Lugal-girra und Allamu [9]) aufstellen,
Als Götter der Wache, welche das Herz [10]) heraus reissen, die Nieren (zermalmen?)
Mögen sie die Zauberin töten, sodass ich lebe.

In der siebenten Tafel findet sich eine Ansprache des Geplagten an seinen eignen Körper, die schon wegen der darin vorkommenden Vergleiche von hohem Interesse ist [11]):

Ich habe dich lieb, mein eigenes Wesen, ich habe dich lieb, mein Körper
Wie Nergal [12]) sein Vieh liebt,
Wie die Schafmütter ihre Lämmchen, die Gazelle ihr Junges, die Eselin ihr Füllen,
Wie die Pflanzung die Erde liebt, die ihren Samen empfängt.

---

1) Unter der Form Lugal-edinna (Maklu VI, 7.)
2) Siehe oben S. 179. 3) VI, 93—101. 4) D. i. im Himmel.
5) D. h. für die Opfer, die durch das Feuer den Göttern dargebracht werden.
6) Hier nennt der Behexte seinen Namen. 7) VI, 118—126.
8) d. h. der Hexe. Die Zeile bezieht sich auf die Sitte, Bilder der Götter an den Eingängen zum Haus als Schutz gegen die bösen Geister und das Eindringen der Hexen aufzustellen.
9) Geschrieben schid-lam-ta-ud-du-a. Lugal-girra sowie Allamu sind Erscheinungsformen Nergals. Siehe oben S. 64.
10) Der Hexen. 11) VII, 23—30.
12) Gir-Nergal als Herdengott. Vergl. King, Magic No. 27, Z. 10, und Hunger, Becherwahrsagung S. 29.

Eine Beschwörung, die ich mir aufgelegt.
Sei mir zugetan und treibe das Böse heraus,
Den Zauber meines Körpers mögen entfernen
Die grossen Götter."

Es folgt eine Beschwörung, die sich auf die Anwendung des Öles als Linderungsmittel für die dem Behexten anhaftenden Schmerzen beziehen. [1])

Helles Öl, reines Öl, glänzendes Öl,
Öl, welches die Götter glänzend macht,
Mit Öl der Beschwörung Eas, mit Öl der Beschwörung des Marduk
Werde ich dich [2]) triefend machen. Mit Öl der
Linderung, zur Besänftigung von Ea gewährt,
Werde ich dich einreiben. Öl des Lebens
Werde ich dir zuerteilen. Durch Eas Beschwörung, des Herrn von Eridu .....
Werde ich die dir anhaftende Krankheit vertreiben,
Das Leiden, das in deinen Körper eingezogen ist.
Ich werde anrücken gegen Brand, Schmerz und Wehklagen,
Werde deinen Gelenken Linderung verschaffen, deinen kranken [3]) Gesichtszügen
Auf Befehl des Ea, des Herrn der Tiefe
Mit der Zauberformel des Ea, durch die Beschwörung des Marduk,
Durch den wirksamen Bann der Gula (?),
Durch die zwei besänftigenden Hände der Göttin .....
Und der Göttin Nin-akha-kuddu .....
Möge N. N., der Sohn des N. N., durch die Beschwörung Eas geheilt werden.
Möge die [Linderung?] Eridus ihm zu Teil werden.

Obschon diese Gleichnisse uns eigentümlich berühren, so ist doch der in ihnen sich offenbarende poetische Geist nicht zu verkennen. Wir sehen, wie ernst man es mit der Austreibung der bösen Geister noch zu einer Zeit nahm, wo man in Babylonien so viel Mühe auf die literarische Form verwandte.

Bemerkenswert ist in dieser Tafel ferner eine ausführliche Schilderung der geheimnisvollen Art und Weise, mit der die Dämonen ihr Wesen treiben und ihre Kniffe ausüben, gegen die man die Macht der Zauberer und Zauberinnen anruft [4]).

„Die Fängerin der Fängerinnen,
Die Zauberin der Zauberinnen,
Deren Netz auf den Strassen ausgeworfen liegt,
Auf dem offenen Platze der Stadt irren ihre Augen herum.
Auf die Männer der Stadt dringt sie ein,
Unter den Männern der Stadt setzt sie auch mir nach;
Die Mägde der Stadt umringt sie,
Unter den Mägden der Stadt umringt sie auch mich.

---

1) VII, 31—49. Jetzt durch das von Weissbach mitgeteilte Fragment (Beiträge zur Assyriologie IV, S. 160) bis auf einige Zeichen ergänzt.
2) Mein Körper!
3) Wörtlich „nicht gute".
4) VII, 80—107.

Es mögen dich angreifen die feindlichen Mächte, die Hexenmeister —
Deinen Bann zerbreche ich.
Die Zauberer mögen dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Die Zauberinnen mögen dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Die feindlichen Mächte mögen Dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Die Hexenmeister mögen dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Die kriegerischen Mächte (?) mögen dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Die Schlangenbeschwörer mögen dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Die Herumschleichenden mögen dich bezaubern — deinen Bann zerbreche ich.
Ich zerschlage deine Macht, ich ziehe heraus deine Zunge,
Ich fülle deine Augen mit Speichel,
Ich schlitze deine Seite auf . . . . . .
Und gebe dir vergiftete (?) Speise zu essen,
Und alle deine Zaubereien lasse ich zu dir zurückkehren.
Deine Hexerei, deine Behexung, die Ausführung deiner Behexung,
Die Ausführung deiner Hexenkunst
Möge Ea, der Grossmagier der Götter, lösen, mit Wasser reinigen,
Dein böser Mund möge mit Staub gefüllt werden,
Deine böse Zunge mit Schnüren gebunden werden,
Auf Befehl des Marduk, des Herrn des Lebens."

Die Beschreibung passt vornehmlich auf die *Ardat lili*, das Nachtmädchen, die auch sonst in den Texten neben der *Lilitu*, dem Nachtweibchen, als besonders tückisch hervorgehoben wird. Sie lauert ihrem Opfer auf und bemächtigt sich seiner völlig unerwartet. Dass nun gegen sie die Zauberer und Zauberinnen als Banner angerufen werden, muss auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, da wir bisher in der Maklu-Serie Dämonen und Hexen stets zusammenwirkend angetroffen haben. Unsere Beschwörung deutet also darauf hin, dass man sich zum Schutz gegen die Dämonen neben den Priestern auch an die Hexen wandte, die nach der allgemeinen Anschauung in deren Gewalt standen. Dass aber eine derartige Beschwörung in unsere Serie aufgenommen wurde, zeigt eben, dass der Hauptgrundsatz bei ihrer Zusammenstellung der war, eine Sammlung von Beschwörungen zu veranstalten, die man erfahrungsgemäss als wirksam erkannt hatte. Wenn auch die symbolische Verbrennung in der Sammlung die Hauptrolle spielt, so hielt man sich doch nicht konsequent an dieses Prinzip, sondern führte bei Gelegenheit auch Beschwörungen ein, die nichts mit einer solchen zu tun hatten, und in denen man nicht die Priester, sondern die Zauberer und Zauberinnen als Dämonenbanner anging.

Einen weiteren Beweis dafür, dass auch andere Gesichtspunkte als die symbolische Verbrennung bei der Sammlung massgebend waren, liefert die vorletzte Beschwörung der Tafel, in der es sich um eine symbolische Reinigung durch geweihtes Wasser handelt. Auf diese Weise suchte man sich durch die Hülfe des Wassergottes Ea von den Quälereien der Dämonen zu befreien, wie denn überhaupt in der siebenten Tafel Ea und Marduk, nicht der in den andern so stark hervortretende Feuergott, die Hauptrolle spielen. Wir haben es hier wohl mit Be-

schwörungen zu tun, die in Eas Stadt Eridu entstanden waren, allerdings in einer späteren Überarbeitung, die dem Marduk seine Stelle neben Ea angewiesen hatte [1]).

„Ich habe meine Hände gewaschen, den Körper gereinigt
Mit hellem Quellwasser, welches in Eridu vorhanden ist.
Alles Böse, alles nicht Gute,
Das in meinem Körper, in meinem Fleisch, in meinen Gliedern ist,
Böse Träume, Zeichen und unheilvolle Omina
— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —
Welche ich täglich schaue,
Auf der Strasse niedertrete, bei Seite liegen lasse.
Der böse Dämon, der böse *Utukku*,
Krankheit, Elend, Fieber,
Brand, Schmerz, Klage, Schwächung und Seufzen,
Weh und Ach, herzbrechende Sorgen,
Schrecken, Bedrängnis, Not etc. etc.

In dieser Weise geht die Beschwörung weiter; der Geplagte hofft, nach Beendigung der Reinigungszeremonien von allen Übeln befreit zu werden.

Wie man aus den mitgeteilten Proben ersieht, bestehen die Beschwörungen zu einem grossen Teile aus Wiederholungen und Variationen der nämlichen Redewendungen. Einen merkwürdigen Beleg für die Wichtigkeit solcher Wiederholungen liefert die achte und letzte Tafel der Maklu-Serie. Diese besteht aus sieben Teilen, deren jeder mit den Anfangszeilen der einzelnen Abschnitte der vorhergehenden sieben Tafeln beginnt. Erst nach ihnen hebt allemal die eigentliche Beschwörung an. Die achte Tafel enthält dergestalt ein Summar aller übrigen, das deren Wirkung und Kraft zusammenfassen sollte [2]).

Damit hätten wir eine der bekanntesten Sammlungen von Zaubertexten der babylonischen Priester ausführlich auf ihren Inhalt und Charakter hin durchgenommen. Eine derartige Analyse ermöglicht uns eine übersichtliche Beurteilung dieses Teils der religiösen Literatur Babyloniens. Wir lernen die der Anordnung zugrunde liegenden Prinzipien, soweit dies möglich ist, kennen; ferner die literarische Form, welche die Priester den Beschwörungen gaben, und endlich die damit zusammenhängenden Zeremonien. Was die letzteren anlangt, so ist es allerdings notwendig, sie noch aus andern Sammlungen zu ergänzen, welche die beim Exorzismus üblichen Riten genauer schildern. Die sonstigen uns bekannten Sammlungen, wie z. B. die Schurpu- und Labartu-Texte, haben im grossen und ganzen vieles mit der Maklu-Serie gemein, aber

1) VII, 115—128.

2) Dasselbe ist auch bei der Labartu-Serie der Fall, wo gegen den Schluss die einleitenden Worte der dreizehn vorhergehenden Beschwörungen zusammengestellt sind (Myhrman, Zeitschr. f. Assyr. XVI, 190).

dabei weisen sie doch gewisse Sonderheiten auf, auf welche näher einzugehen wünschenswert ist. Ferner ist zu beachten, dass zwar viele Beschwörungen im allgemeinen mit einander übereinstimmen, aber dass doch niemals zwei in irgend einer der verschiedenen Serien vollkommen identisch sind. Die Zahl der einst in Babylonien gebräuchlichen Zauberformeln scheint sich in der Tat ins unendliche erstreckt zu haben.

Wie wir sahen, beschäftigt sich die Maklu-Serie im wesentlichen mit dem Feuergotte. Wenn auch Ea und Marduk öfters hervortreten und die siebente Tafel augenscheinlich ursprünglich zu einer Ea-Serie gehört hat, so lässt sich die Rolle Eas und Marduks in den Beschwörungen doch besser aus der Schurpu-Serie erkennen. Doch ist zu beachten, dass Marduk nicht in allen Tafeln dieser Serie die ausschliessliche Hauptperson ist. So beginnt zwar die vierte Tafel mit einer Schilderung seiner vielseitigen Wirksamkeit — er heilt die Kranken, macht die Lahmen gehen, stärkt die Schwachen, verscheucht die bösen Träume, sorgt für gute Nachkommenschaft, vertreibt die Dämonen und dergleichen mehr — darauf werden aber noch in sieben Abteilungen etwa zwanzig Götter mit Schamasch an der Spitze angerufen [1]):

„Mit dir [2]) mögen die grossen Götter den Bann lösen,
Erstens, möge Schamasch der Held lösen,
Zweitens, mögen Sin und Nergal lösen,
Drittens mögen Ischtar, Gula (?) [3]) und Anunit lösen,
Viertens mögen Anu, Bel, Ea und Nin-Makh lösen,
Fünftens mögen Adad, Ninib, Za-mal-mal, Nin-girsu, Sukh und Nin-girsu
Sechstens mögen Ib, Marduk, Asari und Schilig-gal-schar lösen,
Siebentens mögen . . . . . und Tutu lösen."

Diese Götter des Himmels und der Erde werden als die sieben grossen Götter angerufen.

„Mögen sie das Geschlinge zerreissen, den Bann lösen,
Die bösen Fesseln sprengen,
Die Bande lockern, [die Ketten] auseinanderreissen,
Den Gottesschwur [4]) aufheben, den Frevel [wegnehmen],
Die Missetaten entfernen, die Sünden verzeihen.
Es lebe der Kranke, es gehe der Lahme,
Möge der Gebundene befreit, der Gefangene erlöst werden,
Der Eingekerkerte das Licht erblicken.[5])
Der erzürnte Gott und die erzürnte Göttin mögen sich an diesem Tage gnädig erweisen.

1) IV, 38—67. 2) D. i. mit Marduk.

3) Geschrieben Mal-mal. Da Za-mal-mal gleich Ninib ist, so möchte man vermuten, dass Mal-mal hier dessen Gemahlin sein solle, die man neben Ischtar und Anunit erwartet.

4) D. h. den Bann, der infolge der Beschwörung des Zauberers auf dem Geplagten liegt.

5) Gemeint sind die zu Unrecht Gefangenen und Eingekerkerten. Siehe unten S. 325.

Möge das verschlossene Herz seines Gottes und seiner Göttin sich dem N. N.[1]), Sohne des N. N., wieder öffnen,
Sein Vergehen möge verziehen werden, an diesem Tage mögen sie ihn lösen [und] befreien.
Die Tafel seines Frevels, seiner Sünden, seiner Missetaten, seiner Bande,
Das Übel seiner Bande werde ins Wasser geworfen.
Seine Sünden mögen verziehen, seine Missetaten entfernt werden,
Seine Bande gelöst,
Seine Leiden weggenommen werden.
Von Elend, Kummer, Jammer, Krankheit,
Weh und Ach, unglücklichen Tagen, Unglück, Jammer, Seufzen
Möge N. N., Sohn des N. N., an diesem Tage befreit werden.
Durch die Kraft Eures heiligen Namens möge entfernt, weggenommen, vertrieben werden
Der Frevel, der Bann, der zum Unheil auf die Menschen gelegt wurde."

Um die Beschwörung noch weiter zu stärken, schliesst die Tafel mit einer abermaligen Anrufung der Hauptgötter, etwa 21, unter denen jedoch Marduk besonders hervortritt. Die Aufzählung [2]) ist besonders interessant wegen der Attribute, die jeder einzelne Gott erhält, da wir dadurch genaue Einblicke in ihr Wesen erhalten. Interessant ist ferner eine Vergleichung der Reihenfolge der Götter in den beiden Listen. Die letztere beginnt mit der Dreiheit, darauf folgt die zweite Gruppe Sin-Schamasch-Adad, sodann zwei Erscheinungsformen Ninibs, Nebo (als Papsukal) und Marduk, die solare Gruppe Nergal-Nin-girsu-Za-mal-mal, Ennugi (Ea), gefolgt von den Feuergöttern Nusku und Girru, und schliesslich die drei Göttinnen Ischtar, Nin-karrak und Bau. In der ersten steht dagegen Schamasch an der Spitze, worauf Sin und Nergal in ungewöhnlicher Verbindung erscheinen. Die dritte Abteilung besteht aus den Hauptgöttinnen, die vierte bildet die Dreiheit mit der bekannten Hinzufügung der Nin-Makh [3]); dann folgt Adad nebst einer Gruppe von fünf Erscheinungsformen Ninibs. Die sechste und siebente Abteilung scheint neben Ib dem Marduk zu gelten, der hier unter seinen verschiedenen Namen angerufen wird.

In beiden Listen herrscht also ein gewisses System vor, wenn auch nicht das gleiche. Ob auch in der weit ausführlicheren Aufzählung zu Anfang der achten Tafel [4]), wo über hundert Götter und Sterne angerufen werden, eine logische Ordnung herrscht, muss vorläufig noch dahingestellt bleiben. Zum Teil lässt sich eine solche allerdings erkennen; da wir jedoch von vielen der erwähnten Götter nur die Namen wissen, so ist es unmöglich, die Frage endgültig zu entscheiden. Bekanntlich enthalten die Zaubertexte Reste der Lokalkulte, und um eine möglichst lange Reihe von Göttern zu erhalten, reiht man den Lokalgöttern auch fremde Götter an [5]).

1) Hier ist der Name dessen einzuschalten, für den die Anrufung geschieht.
2) Siehe die Übersetzung oben S. 289—290.
3) Siehe oben S. 183, 187 u. s. w.
4) VIII, 1—21.
5) Siehe oben S. 166 und 178.

In einer vierten, ebenfalls sehr ausführlichen Götteraufzählung [1]) haben wir wiederum eine andere Ordnung. Wie in der ersten Liste macht hier Schamasch „der Richter" den Anfang.

„O löse, Richter Schamasch!
Löse, o Schamasch, Herr des Oberen und des Unteren!
Leiter der Götter, König der Länder!
Auf dein Befehl geschehe Recht!
Seine Angelegenheit bringe er vor dich.
Löse, o Grossmagier unter den Göttern, barmherziger Herr Marduk!
Löse, Gott des Hausherrn, Gott des Sünders!
Löse, Gott des Missetäters!
Löse Nergal, Herr der Erlösung!
Löse Schukamuna und Schimalia!
Löset ihr grossen Götter, so viel euer sind!"

Marduk ist dem Schamasch beigesellt; es hat jedoch den Anschein, als ob wir es hier, wie in der anderen mit Schamasch beginnenden Liste, mit einer ursprünglichen Schamasch-Beschwörung zu tun hätten. Die Erwähnung Nergals veranlasst die Einführung seines kassitischen Ebenbildes Schukamuna, dem dann, wie in den Grenzsteinen [2]) die Hauptgöttin der Kassiten, Schimalia (oder Schumalia, wie die gewöhnlichere Form lautet), beigesellt ist. Es folgt nun eine zweite Serie, an deren Spitze Marduk steht, worauf die Dreiheit mit Variationen folgt.

Löse, Kohlenbecken [3]), Sohn des Ea! [4])
Herr und Herrin mögen lösen,
Anu und Antum mögen lösen,
Bel [5]) löse, König, Schöpfer des Alls,
Belit [6]) löse, Königin von E-ki-ur [7])
E-ki-ur löse, das Vorratshaus der Genossin [8]),
En-ki [9]) löse, Nin-ki [10]) löse,
En-schar [9]) löse, Nin-schar [10]) löse!
Ea löse, der König der Tiefe!
Die Tiefe löse, das Haus der Weisheit,
Eridu [11]) löse, die Wohnung [12]) der Tiefe [13]) löse!"

Hierauf folgen Marduk und Nebo samt ihren Gemahlinnen und Heiligtümern.

Marduk löse, König der Igigi,
Sarpanitum löse, Königin von E-sagila [14]),
E-sagila und Babylon mögen lösen,
Die Wohnung der grossen Götter,
Nebo und Nanâ mögen lösen in E-zida [15]),
Taschmitum, die grosse Braut löse!"

---

1) II, 130—184. 2) Siehe oben S. 185.
3) Worin man die Verbrenung vornahm.
4) D. i. Marduk. 5) En-lil. 6) Nin-lil.
7) „Haus des Geheges der Erde" — scheinbar Name eines Heiligtums der Belit aber vielleicht nur eine Spielerei mit dem Tempelnamen E-kur zu Nippur.
8) Nämlich Bels. 9) Ea. 10) Damkina. 11) Stadt des Ea.
12) Lies *aptu*. 13) „Tiefe" hier = Ea.
14) Hauptheiligtum in Babylon. 15) Heiligtum des Nebo in Borsippa.

Hierauf folgen einige Götter, die vermutlich zum Hofkreise Marduks gehören, sodann elamitische Gottheiten:

„Es löse Daianu [1]), der Herold [2]) in Esagila,
Ikbi-Dunki [3]), der Gnadenspender,
Dur-ilu [4]) und E-dim-gal-kalama [5]) mögen lösen,
Der grosse Gott und die starke Göttin (?) [6]) mögen lösen;
Es löse in Susa En-Schuschinak und Lakhuratil,
Jabru, Khumban, Ruschu, mögen lösen,
Die gewaltigen Götter!"

Darauf eine Anrufung der Sterne und Winde:

„Die Sterne des Südens, Nordens, Ostens und Westens,
Die vier Winde mögen wehen, seinen Bann lösen!"

Sodann haben wir Ischtar mit Nebenformen:

„Ischtar in dem ummauerten Erech löse,
Nin-Eanna [7]) in Eanna, ihrem Wohnsitz,
Anunit löse in Agade, der Stadt der Freude (?),
Agade löse, E-ul-masch [8]) löse,
Ischkhara [9]) löse, Herrin der Wohnstätten,
Schiduri [10]) löse, die Ischtar der Weisheit!"

Nachdem dann noch der „Schutzgeist" [11]) des Lebens, der grosse und gewaltige Ira, d. i. der Pestgott, sowie eine Anzahl niederer Gottheiten, wie Laz, Khani, Uru-khusch, Lugal-edinna (Formen Nergals), Latarak, Scharrakhu, angerufen werden, schliesst die Liste mit den Hauptsternen, elf im ganzen.

Die Reinigung vermittelst Wassers, auf die hier nur gelegentlich angespielt wird, findet sich ausführlicher in anderen Beschwörungen erwähnt, wo Ea dem Marduk vorschreibt: [12])

„Mit reinem, strahlendem Wasser,
Mit hellem, glänzendem Wasser.
Sieben mal und abermals sieben mal, besprenge,
Reinige, läutere.
Möge der böse *Rabisu* weichen,
Möge er bei Seite treten.
Möge der gute *Schedu*, der gute *Lamassu*

1) D. i. Richter, also wohl Schamasch.
2) Siehe Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 482.
3) D. i. Gnadensprecher, wiederum eine Umschreibung für Schamasch. Siehe oben S. 241—242.
4) Name der Stadt, in welcher der Gott Kadi verehrt wurde. Siehe oben S. 97.
5) „Haus des grossen einigenden Bandes des Universums", Name des Tempels in Dur-ilu.
6) *di-ri-tum*, von Zimmern als Name einer Gottheit aufgefasst.
7) Göttin von Eanna, letzterer Name des Ischtartempels zu Erech.
8) „Grosser allumfassender Bau", Name des Tempels der Anunit in Agade.
9/10) Ischkhara und Schiduri (oder Siduri) sind Nebengestalten der Ischtar. Siehe Zimmern, Keilinschriften u. d. Alte Testament S. 432. 11) *Schedu.*
12) Haupt, Sumer.-Akkad. Keilschrifttexte S. 90, Kol. III, 1—13.

In seinen Körper sich festsetzen.
Beim Himmel, sei beschworen!
Bei der Erde, sei beschworen!"

Es ist interessant, das Eindringen ethischer Ideen in diese Texte zu beobachten, deren Beschwörungen doch nur auf ganz primitive Vorstellungen zurückgehen. Man rechnete mit der Möglichkeit, dass die Angriffe der Dämonen eine Strafe für irgend welche begangenen Sünden sein könnten. Auch hierfür bietet die Schurpu-Serie ein beachtenswertes Beispiel. Die zweite Tafel [1]) enthält nämlich eine lange Liste von Übeltaten, um derentwillen jemand in die Gewalt der Dämonen oder Zauberer geraten konnte. Der Banner, der um Lösung des Fluches fleht, zählt der Reihe nach die verschiedenen Ursachen auf, wegen deren das Unheil verhängt sein könne [2]):

„Hat er Vater und Sohn getrennt,
Sohn und Vater getrennt?
Mutter und Tochter getrennt,
Tochter und Mutter getrennt?
Schwiegermutter und Schwiegertochter getrennt,
Schwiegertochter und Schwiegermutter getrennt?
Bruder von seinem Bruder getrennt,
Freund von seinem Freund getrennt,
Genossen von seinem Genossen getrennt?
Einen Gefangenen nicht freigelassen, einen Gebundenen nicht gelöst?
Einem Eingekerkerten das Licht nicht erblicken lassen?
In Bezug auf einen Gefangenen 'fange ihn', auf einen Gebundenen 'binde ihn' befohlen?"

Von Familienzwistigkeiten, unbarmherziger Behandlung von Gefangenen und ungerechten Urteilssprüchen geht der Text zu Versündigungen gegen die Götter sowie zu allerlei anderen Vergehen und Verbrechen über.

„Ist's eine unbewusste Sünde wider einen Gott, ein unbewusstes Vergehen wider eine Göttin [3])?
Hat er Unrecht begangen gegen einen Gott, eine Göttin missachtet?
Hat er gegen einen Gott gesündigt, hat er sich gegen eine Göttin vergangen?
Ist's eine Übeltat gegen seinen Herrn, Hass gegen seinen älteren Bruder?
Hat er Vater und Mutter verachtet, seine ältere Schwester beleidigt?
Hat er zu wenig gegeben [4]), hat er zu viel behalten?
Statt „Nein" gesagt „Ja", statt „Ja" gesagt „Nein"? [5])
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
Hat er falsches Gewicht gebraucht — — — — — — — — —
Hat er eine falsche Summe angenommen, nicht den richtigen Betrag genommen?
Hat er einen rechtmässigen Sohn enterbt, einen unrechtmässigen Sohn eingesetzt?

1) Die erste Tafel der Schurpu-Serie ist bis jetzt nicht aufgefunden worden.
2) II, 20—83.
3) Im Texte steht Isch-tar (phonetisch) im allgemeinen Sinn von Göttin. Siehe oben S. 136. 4) Im Geschäftsverkehre. 5) D. h. gelogen.

Hat er eine falsche Grenze gezogen, keine rechte Grenze ziehen lassen?
Hat er Grenze, Mark oder Gebiet verrückt?
Hat er sich in den Besitz des Hauses seines Nachbars gesetzt?
Hat er sich seines Nächsten Weibe genaht?
Hat er seines Nächsten Blut vergossen?
Hat er seines Nächsten Kleid geraubt?
Hat er einen Mann nicht aus seiner Gewalt gelassen [1])?
Einen rechtsamen Mann aus seiner Familie getrieben?
Eine vereinte Familie zersprengt?
Zur Empörung sich aufgestellt?
War er mit dem Munde aufrichtig, aber falsch im Herzen?
Mit dem Munde „Ja", im Herzen aber „Nein"? [2])
Hat er im allgemeinen Ungerechtes gesprochen?
Gerechte verfolgt und verstossen,
Vernichtet, vertrieben, zu Grunde gerichtet,
Empörung und Aufruhr veranlasst?
Hat er gefrevelt, geraubt, zum Raub veranlasst?
Mit Bösem seine Hand befasst?
Aufrührerisch und unbedacht sein Mund?
Waren trügerisch [und] widerspenstig seine Lippen?
Hat er Unlauteres gelehrt, Unpassendes unterwiesen?
Folgte er hinter dem Bösen?
Hat er die Grenzen des Rechts überschritten?
Hat er Unlauteres begangen?
Mit Zauber und Hexerei sich befasst?
Ist's wegen des schweren Unrechts, das er begangen?
Wegen der vielen Sünden, die er begangen?
Dass er eine Versammlung aufgelöst hat?
Eine vereinigte Schar zersprengt?
Hat er im allgemeinen seinen Gott und seine Göttin verachtet?
In seinem Herzen und mit seinem Munde gesprochen [3]) aber nicht gegeben?
Durch ein Geschenk den Namen seines Gottes missachtet,
Indem er etwas geweiht und gelobt, aber dann zurückgehalten hat?
— — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Hat er ein rechtmässiges Opfer vorenthalten?
Seinen Gott und seine Göttin wider sich erzürnt?
Stellte er sich auf in einer Versammlung, um Unheilvolles zu sprechen?
Gelöst werde er, auf welch unbekannte Weise er auch immer gebannt wurde."

Es ist natürlich nicht anzunehmen, dass diese ganze Liste bei einem einzelnen Individuum zur Anwendung kam; vielmehr wird der Bannpriester je nach den gegebenen Umständen, der offiziellen Stellung, Beschäftigung und dem Charakter des Bittstellers die passenden Sprüche ausgewählt haben. Offenbar bezieht sich eine Reihe der Fragen auf Richter, die sich durch ungebührliche Härte oder ungerechte Rechtssprüche vergangen hatten; andere gehen auf kaufmännische Angelegenheiten oder politische Verbrechen zurück, fanden also je nachdem entweder

1) Unbarmherzig verfolgt.
2) D. h. „Sagte er etwas und meinte das Gegenteil?"
3) D. h. etwas gelobt.

auf Kaufleute oder Beamte Anwendung. Die Liste ward mit Absicht so ausführlich wie möglich gemacht, damit man die verschiedensten Bittsteller befriedigen konnte und für jeden vorkommenden Fall etwas in Bereitschaft hatte. Beachtenswert ist, dass rein ethische Vergehen, wie böswillige, zu Zwistigkeiten führende Handlungen, neben wirklichen Verbrechen und zeremoniellen Übertretungen stehen.

Die dritte Tafel der Reihe [1]) enthält eine noch längere Liste von eventuellen Ursachen für den Bann, den Marduk, der „Hauptbanner" unter den Göttern lösen soll, und hier finden wir ebenfalls die moralischen Vergehen auf gleicher Stufe stehend mit Fehlern in der Ausübung religiöser Bräuche oder mit unabsichtlicher Vernachlässigung üblicher Formalitäten.

Die ethischen Gesichtspunkte in den Texten dürfen wir ohne Frage auf die Rechnung späterer Herausgeber setzen. Sie gehören einer Zeit an, in der unter den religiösen Leitern des Volkes schon höhere Ideen nicht nur von Gut und Böse, sondern überhaupt von Sünde aufgekommen waren. Ja, diese Begriffe waren damals vielleicht bereits in die Massen eingedrungen, wenn auch ohne den Glauben an die altgewohnten abergläubischen Vorstellungen zu erschüttern. Wie wir noch sehen werden, ist eine solche bemerkenswerte Vermischung primitiver und höher entwickelter religiöser Anschauungen für verschiedene Zweige der religiösen Literatur Babyloniens charakteristisch. Der Sprung aus der ethischen Stimmung in den Beschwörungsrefrain ist ebenso gewaltsam, wie er häufig ist. Nachdem der Priester sich in der Aufzählung der möglichen Weise in Betracht kommenden Sünden und Versehen, welche das Leiden der Bittenden verursacht haben könnten, erschöpft hat, geht er zur Anrufung der Götter, Göttinnen und mächtigen Geister über, die den Bann lösen sollen.

Von Strafen für tatsächliche Handlungen der Ungerechtigkeit oder Gewalt ist aber keine Rede, und noch weniger von aufrichtiger Reue. Die Aufzählung der Ursachen des Leidens bildet einen direkten Bestandteil der Beschwörung, aber die Erwähnung der wahren Ursache in der langen Liste — und diese sucht erschöpfend zu sein, damit der Banner gerade sie mittreffe — sichert das Weichen der bösen Geister noch nicht allein. Der Banner muss ausserdem bei seiner Aufzählung der verschiedenen Götter, Göttinnen und Geister das Glück haben, den Namen des *richtigen* Gottes oder Geistes mitzunennen, der die Macht über den in Frage kommenden Dämon besitzt; erst dadurch erreicht er seinen Zweck. Der Erfolg des Priesters hängt bei einer Beschwörungszeremonie also davon ab, dass er die richtigen Worte und den richtigen Namen ausspricht und zugleich die richtigen Zeremonien ausführt und das richtige Opfer bringt. Daher die charakteristische Form dieser Texte: die Aufzählung

1) Zimmern a. a. O. S. 13—20.

zahlreicher Ursachen des Unheils, die Anrufung einer grossen Menge von Mächten, sowie die Forderung mannigfacher Zeremonien, alles in der Hoffnung, dass der Priester mit der einen oder andern Formel oder Handlung das Richtige treffe.

Von allen Tafeln der Schurpu-Serie bietet die dritte am wenigsten sonderlich Interessantes. Sie enthält blos die erwähnte Aufzählung von all den möglichen Umständen, unter denen jemand [1]) in einen Zauberbann geraten konnte. Marduk, „der Grossmagier unter den Göttern", wird angerufen, um den Bann, welcher Art er auch sei, zu lösen. Die Ursachen einer Behexung sind entweder direkte Handlungen irgend eines Individuums, Vergehen gegen gewisse Personen, einschliesslich der eigenen Eltern, Verwandten und Freunde, Beschädigung fremden Eigentums, Ritualfehler, Sakrilegien oder unabsichtliche Nachlässigkeiten, die von den Göttern oder bösen Geistern geahndet werden. Es ist interessant zu sehen, dass hierher Dinge gerechnet werden, wie sich mit einem im Zauberbanne stehenden unterhalten, oder gemeinschaftliches Essen und Trinken mit einem solchen. Ebenso war es verboten oder doch mindestens gefährlich, mit einem Sünder zu reden, mit ihm zusammen zu essen und zu trinken oder sich auch nur für ihn zu verwenden.

Wenn wir nun zur 5. und 6. Tafel übergehen,[2]) die zum Teil in einer doppelten Rezension [3]) erhalten sind — sowohl in ideographischer Form wie in assyrischer Übersetzung — so finden wir hier eine Reihe recht eigenartiger Beschwörungen. Die 5. Tafel beginnt mit einer Schilderung der Art und Weise, wie Marduk seine Funktionen als Grossmagier und Heiler der Übel, mit welchen das Opfer einer Bezauberung behaftet ist, übernimmt. [4])

„Ein böser Fluch hat wie ein Dämon den Menschen befallen,
Wehruf, Schmerz hat ihn befallen;
Unheilvoller Wehruf hat ihn befallen.
Ein böser Fluch, Bann, Elend,
Ein böser Fluch hat jenen Menschen geschlachtet wie ein Lamm.
Sein Gott [5]) hat sich von ihm entfernt,[6])
Seine einsichtsvolle Göttin hat sich abseits gestellt.
Wehruf [und] Schmerz haben ihn wie ein Kleid bedeckt und ihn überwältigt.
Da erblickte ihn Marduk.
Zu seinem Vater Ea trat er ins Haus [7]) und sprach:
'Mein Vater! Ein böser Fluch hat wie ein Dämon den Mann befallen'.

1) Der gebrauchte Ausdruck lautet; „Mensch, der Sohn seines Gottes".
2) Über die vierte Tafel siehe oben S. 321 und 289.
3) Rawlinson IV² 7—8. 4) V, 1—59.
5) Gemeint ist der Schutzgott. Siehe oben S. 194.
6) Wörtlich: Ist aus seinem Körper gewichen. Zu Grunde scheint die Anschauung zu liegen, seine Krankheit werde dadurch verursacht, dass ein böser Geist im Körper hause, während der gesunde Zustand des Menschen durch die Gegenwart des Schutzgottes oder Geistes bedingt ist. Vergl. S. 324 unten.
7) D. i. die Tiefe als Wohnung des Gottes Ea.

Zum zweiten Male sprach er zu ihm:
'Was jener Mann getan, weiss ich nicht, noch wodurch er genesen kann?'
Da sprach Ea zu seinem Sohne Marduk:
'Mein Sohn, was wüsstest du nicht, das ich dir sagen könnte?
Mein Sohn, was wüsstest du nicht, das ich noch hinzufügen könnte?'
Was ich weiss, das weisst auch du.
Gehe, mein Sohn Marduk,
Zum Hause des heiligen Waschens[1]) bringe ihn.
Seinen Bann löse, von seinem Bann befreie ihn.
Das drückende Übel seines Körpers —
Sei es ein Fluch seines Vaters,
Ein Fluch seiner Mutter,
Ein Fluch seines älteren Bruders,
Ein Fluch der unbekannten Verderbenbringerin.
Der Bann werde durch die Beschwörung des Ea
Wie eine Zwiebel abgeschält,
Wie eine Dattel abgeschnitten,
Wie eine Palmenrispe abgerissen!
Der Bann sei beim Himmel beschworen, bei der Erde sei beschworen!"

Diese Unterredung zwischen Marduk und Ea weist, wie wir bereits oben bemerkt haben [2]), auf die Rezension einer ursprünglichen Ea-Serie durch die Priester Marduks hin, die auf ihren Günstling die Attribute Eas übertrugen. Auf Eas Tempel in Eridu deutet sichtlich „das Haus des heiligen Waschens", wir dürfen daher wohl annehmen, dass auch die folgenden Beschwörungen unter symbolischer Zerstörung einer Zwiebel, Dattel und Palmenrispe ursprünglich zu dieser Ea-Serie gehört haben [3]):

„Wie diese Zwiebel, abgeschält und ins Feuer geworfen,
Das lodernde Feuer[4]) verbrennt,
In einen Garten nicht mehr gepflanzt wird,
Mit Furche und Graben nicht mehr umzogen wird,
Ihre Wurzel nicht mehr den Boden erfasst,
Ihr Stengel nicht mehr wächst, das Sonnenlicht nicht mehr sieht,
Auf den Tisch eines Gottes oder Königs nicht mehr kommt,
So werde Fluch, Bann, Pein und Qual,
Krankheit, Seufzen, Frevel, Sünde, Missetat, Vergehen,
Die Krankheit, die in meinem Leibe, meinem Fleische, meinen Gliedern ist,
Wie diese Zwiebel abgeschält!
An diesem Tage verbrenne sie das lodernde Feuer[5])!
Der Bann weiche! Möge ich das Licht schauen!
Wie diese Dattel, abgeschnitten und ins Feuer geworfen,
Das lodernde Feuer[5]) verzehrt,
Wie sie auf den abgebrochenen Zweig nicht mehr zurückkehrt,
Auf die Schüssel eines Gottes oder Königs nicht mehr kommt,
So werde Fluch, Bann, Pein und Qual,
Krankheit, Seufzen, Frevel, Sünde, Missetat, Vergehen,

1) oder nach Hehn, Sünde und Erlösung S. 25 „Besprengung" was ungefähr auf dasselbe hinaus kommt.
2) Siehe S. 295. 3) V—VI, 60—92 (ed. Zimmern). 4) *Girru.*
5) *Gischbar.*

Die Krankheit, die in meinem Leibe, meinem Fleische, meinen Gliedern sitzt,
Wie diese Dattel abgeschnitten!
An diesem Tage verzehre sie das lodernde Feuer[1])!
Der Bann weiche! Möge ich das Licht schauen!
Wie diese Blütenrispe, abgerissen und ins Feuer geworfen,
Das lodernde Feuer[1]) verzehrt,
Ihre Blüten zu ihrer Palme nicht mehr zurückkehren,
Zu einem beliebigen Zwecke sie nicht mehr benutzt wird,
So werde Fluch, Bann, Pein und Qual,
Krankheit, Seufzen, Frevel, Sünde, Missetat, Vergehen,
Die Krankheit, die in meinem Körper, meinem Fleische, meinen Gliedern sitzt,
Wie diese Palmenrispe abgerissen!
An diesem Tage verzehre sie das lodernde Feuer[1])!
Der Bann weiche! Möge ich das Licht schauen!"

Es folgen noch ähnliche Beschwörungen, bei denen ein Schaffell, ein Ziegenfell und gefärbte Wolle zerzupft und ebenfalls ins Feuer geworfen werden. Etwas abweichend ist eine Beschwörung vermittelst Samenkörner[2]):

„Mit Samen sind meine Fäuste gefüllt,
Mit Hitze, Fieber, Schüttelfrost sind meine Fäuste gefüllt,
Mit Fluch und Bann sind meine Fäuste gefüllt,
Mit Pein und Qual sind meine Fäuste gefüllt,
Mit Krankheit, Seufzer, Frevel, Sünde, Missetat und Vergehen,
Mit Herzleid und Körperleid sind meine Fäuste gefüllt,
Mit Zauberei, Behexung, Hexerei, bösen Kniffen sind meine Hände gefüllt."

Darauf folgt die übliche von der Verbrennung des Samens begleitete Beschwörung

„Wie dieser Samen im Feuer verbrannt wird,
Der Landmann ihn auf dem Felde nicht mehr aussäet,
Wie er mit Furche und Graben nicht mehr umzogen wird,
Seine Wurzel nicht mehr den Boden erfasst,
Sein Stengel nicht mehr wächst, das Sonnenlicht nicht mehr sieht,
So gedeihe sein Bann nicht in meinem Herzen,
Seine Wurzel erfasse nicht mein Rückgrat,
Sein Halm berühre nicht meine Brust!
Fluch, Bann, Pein, Qual etc. etc."

Die Abweichungen geben uns zugleich Aufklärung darüber, wie man die einzelnen Beschwörungen dieser Serie zusammengestellt hat. Dieselben sind offenbar nicht aus einem Guss, sondern stammen aus verschiedenen Zeiten und wohl auch aus verschiedenen Zentren; doch machte man bei ihrer Zusammenstellung den Versuch, sie zu einheitlichen Gruppen zu gestalten.

Die symbolische Verbrennung ist in beiden Tafeln konsequent durchgeführt. Da in den andern nur gelegentlich von einer solchen die Rede ist, so dürfte die Annahme viel für sich haben, dass die vierte und fünfte Tafel der ganzen Serie ihren Namen gegeben und wohl über-

1) *Gischbar.* 2) V—VI, 123—142.

haupt den Grundstock gebildet haben, an den man im Laufe der Zeit vorne und hinten Zusätze und Erweiterungen anfügte, die sich passend anschlossen, weil sie ebenfalls von symbolischer Verbrennung handelten oder Anrufungen des Feuergottes enthielten. So sind zwei Formeln am Ende der Tafel, die mit den vorhergehenden sonst nichts gemein haben, an den Feuergott gerichtet. Die erste, aus dem Munde des Oberpriesters lautet folgendermassen [1]):

„Ich, der Oberpriester, zünde das Feuer an,
Zünde das Kohlenbecken [2]) an, werfe die Lösung [3]) hinein.
Der heilige Beschwörer Eas [4]), der Bote Marduks [5]) bin ich,
Das Kohlenbecken, das ich angezündet, lösche ich aus,
Das Feuer, das ich angefacht, dämpfe ich,
Das Getreide, das ich darauf geschüttet, ersticke ich.
Wie ich das angezündete Kohlenbecken auslösche,
Das angefachte Feuer dämpfe,
Das darauf geschüttete Getreide ersticke,
So möge Siris, der Gott und Menschen erlöst,
Den gebundenen Knoten lösen.
Das gebundene [6]) Herz seines Gottes und seiner Göttin werde dem N. N., Sohn des N. N., geöffnet.
Sein Vergehen werde verziehn an diesem Tage
Mögen sie ihm vergeben, ihn erlösen!“

Neu ist in dieser Beschwörung, dass hier der Auslöschung des Feuers eine gleiche symbolische Deutung wie der Verbrennung beigelegt wird.

Die Tafel schliesst mit einer wirkungsvollen Anrede an den Feuergott, die wohl ebenfalls bei der Auslöschung der angezündeten Flamme gesprochen wurde [7]).

Ruhe [8]) Feuergott, Krieger!
Mit dir mögen Berge [und] Flüsse ruhen [9]),
Mit dir ruhe der Tigris und der Euphrat,
Mit dir ruhe das Meer der grossen Tiâmat [10]),
Mit dir ruhe die Strasse [11]), die Tochter der grossen Götter,

---

1) V—VI, 173—186. 2) Siehe oben S. 323, Anm. 3.

3) *pischirtu*, bezieht sich hier auf irgend etwas, das behufs Lösung des Bannes ins Feuer geworfen wird, sei es eine Zwiebel, Dattel, Palmenrispe, ein Schaffell, Wolle, Samen etc.

4) Also eine „Ea“-Beschwörung.

5) Marduk ist hier wohl an Stelle Anus, des Himmelsgottes eingesetzt. Siehe oben S. 305. 6) D. i. verschlossene. 7) V—VI. 187—189.

8) Im Sinne von „besänftige dich“. *Nukh libbi* „Herzensruhe“ ist der gewöhnliche Ausdruck für „besänftigen“.

9) Auch hier und in den folgenden Zeilen im Sinne von „sich besänftigen“.

10) Siehe Kapitel XXI.

11) *kharranu* gewöhnlich „Strasse, Weg“, ist hier im Gegensatz zum Meer wohl als das „trockene Land“ zu verstehen. Dann bezieht sich der Ausdruck „Tochter der grossen Götter“ wohl auf die Erschaffung des trockenen Landes durch die Götter.

Mit dir ruhe die *Kan-kal*-Pflanze[1]), das Erzeugnis des Pflanzenwachstums,
Mit dir ruhe das Herz meines Gottes und meiner Göttin[2]), die erzürnt sind,
Mit dir ruhe das Herz meines Stadtgottes und meiner Stadtgöttin, die erzürnt sind.
An diesem Tage möge das gebundene[3]) Herz meines Gottes und meiner Göttin sich öffnen
Und der Bann aus meinem Körper weichen;
Denn du richtest durch dein Licht,
Du erhältst durch deinen Schutz.
Schaffe mir Recht! Verkünde meine Entscheidung!"

Die siebente Tafel beginnt wie die fünfte mit einer Beschreibung der Qualen und der Peinigungen, welche die Dämonen herbeiführen:

„Elend[4]) ist aus der Meerestiefe heraufgestiegen,
Der Bann ist aus dem Himmel herabgekommen".

Von der Tiefe und aus der Höhe kommen also die bösen Geister, von denen es weiter heisst, dass sie[5])

„Die Erde wie Gras bedeckt haben,
Nach allen vier Winden mit Schrecken überwältigend und glühend wie Feuer.
Sie quälen die gesamte Menschheit, gehen ihr zu Leibe;
In Stadt und Land bringen sie Klage, Gross und Klein peinigen sie.
Männer und Frauen schlagen sie mit Jammer, erfüllen sie mit Schmerz;
Im Himmel und auf Erden stürmen sie wie ein Gewitter und jagen dahin;
Wo der Götter Zorn lastet, da eilen sie hin mit lautem Geschrei."

Diese allgemein gehaltene Beschreibung der bösen Geister, die an die Vorstellungen von den sieben bösen Geistern anknüpft[6]), geht dann allmählich in eine spezielle über:

„Den Menschen, der von seinem Gott verlassen war, haben sie überfallen, ihn wie ein Kleid bedeckt,
Sie sind auf ihn losgegangen, haben ihn mit Gift angefüllt,
Haben seine Hände gebunden, seine Füsse gefesselt,
Seine Seite gepeinigt, ihn mit Galle bespritzt,
Durch Schmerz und Bann seinen Körper bedrängt,
Durch Atemnot und Husten seine Brust geschwächt,
Mit Speichel [und] Geifer seinen Mund gefüllt.
Wehruf [und] Schmerz lasten auf jenem Menschen, schwer wird er gequält,
Tag und Nacht läuft er umher, vor Schmerz findet er keine Ruhe."

Die Beschreibung bezieht sich hier wie in der fünften Tafel auf eine schwere, durch die Dämonen verursachte Krankheit. Wie in der fünften folgt auch hier die Unterredung zwischen Marduk und Ea über

---

1) Hier als heilbringende, reinigende Pflanze allgemein für Vegetation angeführt (vgl. Tallquist Maklu S. 118).

2) Gemeint sind der Schutzgott und die Schutzgöttin.

3) D. i. verschlossene. Siehe oben S. 322.

4) Text: *dimetum*, nach Jensen und Zimmern (Schurpu S. 37 Anm. 1) eine Personifikation des bösen Fluches. So auch Fossey, Magie S. 123. Siehe auch oben S. 279.

5) VII, 6—36.

6) Siehe oben S. 282.

die Heilung. Gegen den Schluss der Tafel werden jedoch noch andere Götter wie Damu, „der grosse Beschwörer", Gula „die Herrin, die die Toten erweckt" und Schamasch, „der Vorsteher der Götter", angerufen, sodass wir also wiederum eine Beschwörung vor uns haben, in der die Marduk-Ea-Episode eingeschaltet worden ist. Wenn wir daher nach der Anrufung Gulas noch Marduk als „den barmherzigen Herrn, der es liebt, die Toten zu erwecken", finden, so hat es in der Tat den Anschein, als ob hier der Name Marduks an Stelle Ninibs, des Gemahls der Gula, und dem die Rolle des Totenerweckers eigentlich zukommt [1]) eingesetzt worden ist.

Die lange Götterliste, welche das Hauptmerkmal der achten Tafel bildet, haben wir bereits besprochen [2]), und die neunte und letzte bietet, soweit sie erhalten ist, nichts Bemerkenswertes. Sie setzt sich aus dreizehn Beschwörungen zusammen, die sich sämmtliche mit den üblichen Heil- und Reinigungsmitteln — Pflanzen, Kräutern, Wasser u. s. w. — befassen.

Während die beiden bisher erörterten Serien von Zaubertexten sich mit Dämonen und Zaubrern im allgemeinen beschäftigen, und ihr Berührungspunkt in der Vereinigung von Beschwörungen sowie in der gewissen exorzistischen Riten beigelegten Bedeutung zu suchen ist, handelt eine dritte Serie, welche man jetzt aus zahlreichen Fragmenten von Aschurbanapals Bibliothek [3]) zusammengestellt hat, ausschliesslich von der Unschädlichmachung einer bestimmten Dämonin, nämlich der Labartu[4]), die in der Maklu- und Schurpu-Sammlung entweder der grossen Gruppe der *Utukku, Alu, Ekimmu* etc.[5]) oder einer kleineren von nur dreien — *Labartu, Labasu* und *Akhkhazu* — zugezählt wird. Die Labartu-Serie besteht, soweit sie bis jetzt wieder hergestellt worden ist, aus drei Teilen und umfasst etwa 500 Zeilen. Leider finden sich in jedem einzelnen Abschnitte schlimme Lücken, welche ein befriedigendes Verständnis der Texte sehr erschweren. Besonders ist dies der Fall bei dem ausgeschmückten, zeremonienreichen Ritual, das an verschiedenen Stellen für die Austreibung der mächtigen und grausamen Dämonin vorgeschrieben ist. Doch ist immerhin noch genug erhalten geblieben, um ein allgemeines Bild von ihr zu entwerfen.

Sie heisst stets „Tochter des Anu", woraus hervorgeht, dass

---

1) Siehe oben S. 154. 2) Siehe oben S. 290 und 322.

3) Herausgegeben von D. W. Myhrman, „Die Labartu-Texte", Zeitschrift für Assyr. XVI, 141—200.

4) Neuerdings will Perles (Oriental. Lit. Zeit. VI, S. 244—245) den Namen *Labartu* im Alten Testament gefunden haben und zwar Klagelieder 4, 10. Jedoch scheitert dieser Versuch schon daran, dass die Pluralform, die Perles annimmt, im Assyrischen nicht vorkommt, und bei einem Fremdwort ist es kaum anzunehmen, dass ein hebräischer Schriftsteller diese Form für sich gebildet hätte.

5) Siehe oben S. 278 ff.

sie eigentlich zu den Igigi gehört. Antum ist ihre Mutter. Sie selbst wird als eine Göttin bezeichnet, und es werden ihr Titel beigelegt, wie „Herrin der Schwarzköpfigen“ [1]), was ursprünglich ein Beiwort der Ischtar zu sein scheint; wie sie denn in der Tat mit Irnina, einem Gegenstück der Ischtar, zusammengestellt wird. Dass man auch Bel als ihren Vater [2]) anführt, ist eine der Inkonsequenzen, deren wir stets in Beschwörungstexten gewärtig sein müssen. Aus den Schilderungen, die wir von ihr erhalten, lässt sich erkennen, welchen Schrecken sie ausübte. An einer Stelle heisst es von ihr, sie habe den Kopf und das Gesicht eines Löwen, sie brülle wie ein solcher und heule wie ein Schakal; gleichzeitig soll sie die Gestalt eines Esels haben. Ihr Angesicht ist bleich wie Ton, von ihren Lippen fliesst Speichel, ihr Zorn ist schrecklich und ohne Erbarmen. Männer, Weiber und Kinder wählt sie sich zu ihren Opfern aus; sie macht Flüsse unrein und beschädigt Mauern; in ihrer Blutgier fällt sie sowohl über Tiere wie Menschen her.

Aus dieser Beschreibung ist zu ersehen, dass die *Labartu* der allgemeinen Klasse der Vampire angehört, die im Volks- und Aberglauben so vieler Völker eine wichtige Rolle spielen. Säuglinge und kleine Kinder sucht sie vornehmlich als ihre Opfer aus, und daher haben eine Anzahl der Beschwörungen vornehmlich den Zweck, Kinder aus ihrer Gewalt zu retten. Um dies zu erreichen, verfertigt man entweder aus Ton ein Abbild der *Labartu* und nimmt an diesem gewisse symbolische Zeremonien vor, oder der von ihr Heimgesuchte wird einer direkten Behandlung unterzogen. Gerade wie die *Labartu* ihr Opfer gewissermassen gefangen hält, so soll auch ihr Abbild als ein Gefangener behandelt werden. Zwölf Laib Brot sollen zubereitet, Wasser aus einem Brunnen geholt und ein schwarzer Hund herbeigeschafft werden; alle diese Dinge müssen dann samt dem Labartubildnisse drei Tage lang zu Häupten des Kranken stehen. Am Abend des dritten Tages soll man das Abbild hinaustragen und in einer Ecke der Mauer vergraben, oder es soll zusammen mit Hundebildern auf einem Schiffe fortgebracht werden, oder ein junges Schwein soll geschlachtet und dessen Herz in den Mund des Dämons gelegt werden und ähnliches mehr. Bei all dem müssen Beschwörungen hergesagt werden und ebenso, wenn eine direkte Behandlung für den Kranken verordnet ist, z. B. bei Salbung des Kindes mit einer aus Fett, Teer, Butter und Ton bestehenden Salbe, oder bei der Auflegung verschiedener Pflanzen und Kräuter auf den Leib. Auch werden gewisse Zeremonien an den Türen und Fenstern vorgenommen, um das Haus vor dem Eindringen des Dämons zu beschützen, oder es wird berichtet, dass das Bett, in welchem der Kranke liegt, mit einem Kleister von Mehl und Wasser umgeben werden soll. Amulette aus allerlei

1) I, 12. Eine gebräuchliche Bezeichnung der babylonischen Texte für die Menschheit im allgemeinen. Siehe oben S. 299 u. s. w.

2) Z. B. II Kol. II, 32.

Steinen, aus Insekten oder Tierknochen — von einem Esel oder einem Schwein —, werden ebenfalls anempfohlen; sie sollen an Schnüren, deren Farbe — weiss, schwarz, rot oder blau — genau vorgeschrieben ist, um den Hals gehängt oder an den Händen und Füssen befestigt werden. Dass mit solchen Amuletten gleichfalls Beschwörungen verknüpft waren, steht ausser Zweifel, seit man in Babylon ein kleines Täfelchen gefunden hat [1]), auf dessen einer Seite die Dämonen der Unterwelt, welche wir in einem der folgenden Kapitel [2]) eingehend behandeln werden, dargestellt sind, während die andere Seite die Anfangszeilen eben unserer Labartu-Serie enthält. Am obern Rande der Tafel befindet sich ein Loch zum Durchziehen einer Schnur, sodass man an dem Zweck der Tafel kaum zweifeln kann [3]).

Die Hauptfigur in den Darstellungen ist ein monströses Weib mit Löwenkopf, von deren Brüsten je ein Schwein und ein Hund herabhängen, und das in jeder Hand eine Schlange hält. Vergleicht man mit dieser Figur die mannigfachen Erwähnungen von Hunden und Schweinen in der Labartu-Serie, so wird die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit, dass wir in ihr wie auch auf zwei andern Amuletten, auf welche bereits Messerschmidt [4]) die Aufmerksamkeit gelenkt hat, ein Bild der Labartu oder doch einer ihr sehr ähnlichen Dämonin vor uns haben.

Dem Zweck dieses Täfelchens, als eines tragbaren Amuletts, entsprechend findet sich am Schlusse der ersten Beschwörung der Labartu-Texte die Aufforderung, diese Worte aufzuschreiben und dem von der Dämonin geplagten Kinde um den Hals zu hängen. Die Beschwörung selbst besteht aus sieben Formeln, die eine Beschreibung der Labartu enthalten, und lautet wie folgt:

„Labartu, Tochter Anus, ist ihr Name zum Ersten [5]).
Zweitens: Schwester der Strassengötter [6]).
Drittens: Dolch, der den Kopf zerschlägt.
Viertens: Die das Holz anzündet.
Fünftens: Göttin, deren Antlitz fahl ist.
Sechstens: Die Anvertraute [und] Adoptierte der Göttin Irnina.
Siebentes: Bei den grossen Göttern sei beschworen!
Mit den Vögeln des Himmels mögest du entfliegen [7])!“

1) Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 9, S. 13 und Weissbach, Babylonische Miscellen S. 42—43 und Tafel XV, Nr. 1.

2) Das Nähere in Kap. XXV.

3) Über ähnliche Tafeln mit Auszügen aus der Legende des Pestgottes Ira, die zum Anhängen an Türpfosten angefertigt wurden, siehe oben S. 286 Anm. 1.

4) Oriental. Lit.-Zeitung vom 15. Mai 1901.

5) D. h. unter diesem Namen soll sie zuerst angerufen werden. Myhrmans Vorschlag (Zeitschr. f. Assyr. XVI, S. 155), *nischu* „Beschwörung“ anstatt *schumu* „Name“ zu lesen, leuchtet nicht ein.

6) Vermutlich sind die sieben bösen Geister gemeint. Vergl. deren Beschreibung oben S. 282 ff.

7) Auf dem in Babylon gefundenen Amulett lautet diese Zeile: „Gleich dem Vogel im Himmel mögest du entfliegen“.

Die Beschwörungen des ersten Teils sind einander so ziemlich gleich. Sie beginnen gewöhnlich mit einer Beschreibung der Dämonin, ihres furchtbaren Wesens, sowie des Unheils, das sie anrichtet; darauf folgt die Beschwörung unter Anrufung der Götter, woran sich endlich die Beschreibung der mit den Formeln zu verbindenden Zeremonien und symbolischen Handlungen anschliesst [1]):

„Überschreitet sie einen Fluss, so bringt sie Qual.
Steht sie an einer Wand, so beschmutzt sie mit Befleckung [2]).
Tritt sie zum Greise, so ruft man ihr zu „Vertilgung“ [3]),
Tritt sie zum Manne heran, so ruft man ihr zu „Zerstörung“ (?) [4]),
Tritt sie zum Weibe heran, so ruft man ihr zu Labartum [5]),
Tritt sie zum Kinde heran, so ruft man ihr zu Rab-kan-me [6]).
Da du gekommen bist und sein ganzes Wesen [7]) angegriffen hast,
Die Körperkräfte anpackst, die Glieder ergreifst,
Die Sehnen durchschnitten, die Gelenke (?) gebunden hast,
Das Antlitz blass gemacht, die Gestalt verändert hast,
Leid auflegst, wie Feuer den Leib brennst.
Um dich zu entfernen, zu verjagen, damit du nicht wiederkommst, nicht herannahst,
Den Körper des N. N., Sohnes des N. N., nicht bedrängst,
Beschwöre ich dich bei Anu, dem Vater der grossen Götter,
Beschwöre ich dich bei Bel, dem grossen Berge [8]),
Beschwöre ich dich bei Ea, dem König der Tiefe, dem Schöpfer des Alls, dem Herrn der Gesamtheit,
Beschwöre ich dich bei der Herrin der Götter [9]), der grossen Königin, der Bildnerin der Kreaturen,
Beschwöre ich dich bei Sin, dem Herrn der Kopfbinde [10]), der Entscheidungen trifft, Omina sehen lässt,
Beschwöre ich dich bei Schamasch dem Erleuchter dessen, was droben und drunten ist [11]), dem Schöpfer der Weltteile,
Beschwöre ich dich bei Marduk, dem Herrn der Beschwörungskunst,
Beschwöre ich dich bei Ninib, dem Führer der Götter, seiner Brüder [12]),
Beschwöre ich dich bei Nin-akha-kuddu, der Herrin der Beschwörung,
Beschwöre ich dich bei Nin-Karrak, der Machthaberin von E-kur [13]),

---

1) I, Kol. I, 32—II, 28.

2) Text *lukhummu,* nach Maklu III, 171—172 parallel mit *khittu* „Sünde“ gebraucht.

3) D. h. wohl, sie verursacht „Vertilgung“.

4) Text *An-kul-lum.* Unbekanntes Wort, wofür Myhrman „Umnachtung“ vorschlägt.

5) Phonetisch geschrieben.

6) Ideographische Schreibweise für Labartu.

7) Wörtlich „Form seines Gesichtes“. Das „sein“ bezieht sich auf den von der Labartu Geplagten.

8) Siehe oben S. 55.

9) Ischtar.

10) Bezeichnung für den Vollmond. Siehe Zimmern, Keilinschriften u. d. A. T., S. 362.

11) Gleich dem gewöhnlich Schamasch beigelegten Epitheton *nûr schamê u irṣitim* ‚Leuchte des Himmels und der Erde‘.

12) Bildet mit der Anrufung Marduks im Original eine Zeile, sodass anscheinend Marduks Name hier eingeschmuggelt worden ist.

13) Hier poetisch für Erde?

Beschwöre ich dich bei Ischtar [1]), der Herrin der Länder,
Bei Ubschukkinaku, dem Sitz der Orakelentscheidung der grossen Götter,
Der in E-kur [2]) ist, sei beschworen:
Dass du nicht zu N. N., Sohn des N. N., zurückkehrst und ihn bedrängst.
Mit der Beschwörung „nicht sehen die Menschen“ [3]), mit der Beschwörung Eas [und] Marduks, der Beschwörung der Bau und Ninkarrak, der Beschwörung der Nin-akha-kuddu, der Herrin der Beschwörung.“

Hierauf folgt die Angabe der symbolischen Handlungen, die die Beschwörung begleiten sollen:

„Das Gebäude sollst du reinigen, Lehm des Gebäudes nehmen und ein Bildnis der Labartu
Zu Häupten des Kranken setzen, mit Feuer ein Becken füllen, ein Schwert hineinstecken,
Drei Tage zu Häupten des Kranken stellen, [und] am dritten Tage beim Sinken des Tages
Sollst du es [4]) hinausbringen, mit dem Schwerte zerschlagen, in dem Mauerwinkel begraben,
Mit einem Mehlbrei [5]) es umgeben, hinter dich sollst du nicht blicken [6]).“

Die Beschwörung soll bewirken, dass die Dämonin aus dem Körper des Kranken weiche und gewissermassen in ihr eigenes Bildnis ihre Zuflucht nehme. Mit der Zerstörung des Bildes wird also zugleich die Dämonin zerhauen, und, um sich gegen ihre Rückkehr vollkommen zu sichern, wird das Bildnis auch begraben.

Die Reihenfolge der Götter beruht auf einem durchsichtigen System. An der Spitze steht die Dreiheit nebst Nin-makh [7]), darauf folgt eine zweite Gruppe Sin, Schamasch und Ninib, der wohl Marduk eingefügt worden ist, und sodann die drei Hauptgöttinnen. Jedoch wird diese Reihenfolge nicht konsequent beibehalten. So finden wir gleich in der folgenden Beschwörung, die ebenfalls eine ausführliche Beschreibung der „Menschenblut trinkenden“ Dämonin enthält [8]), nach der Dreiheit, diesmal mit deren Gemahlinnen, Marduk und wiederum Ea, sodann Scha und Khasisu (= Nebo) [9]), die beide in der langen Schurpu-Liste vorkommen [10]).

---

1) Phonetisch Ischtar geschrieben.

2) Die heilige Kammer, in der die Geschicke bestimmt werden. Aus dieser Stelle geht hervor, dass sich eine derartige Kammer im Tempel zu Nippur befand, und dass Marduks *Upschukkinaku* (oder Ubschukina) zu Babylon eine Übertragung der älteren und ursprünglichen Kammer darstellt. Siehe das Nähere im XXVI. Kapitel.

3) Anfangsworte einer Beschwörung. Siehe Myhrman a. a. O. 158 Anm. 6.

4) das Bildnis der Labartu.

5) Nach Jensen (Zeitschr. f. Assyr. XI, 303) „Mehlwasser“. Dieselben Vorschriften II Kol. I, 48 und III, Rev. 34—38. Siehe auch S. 350.

6) Myhrman (S. 160 Anm. 6) macht darauf aufmerksam, dass dieselbe Vorschrift bei der Darbringung von Opfergaben an Hekate beobachtet wurde. Vergl. 1. Mos. 19, 17.

7) Siehe oben S. 265. 8) I, Kol. III, 19—44.

9) Vergl. Delitzsch, Handw. 285 b. 10) VIII, 21 (ed. Zimmern).

An dieser Stelle wird der Text lückenhaft, so dass von den übrigen Gottheiten nur noch der Name Ischtars zu lesen ist.

Dass die Labartu-, wie die Schurpu-Serie durch die Marduk-Priester eine Umgestaltung erfahren hat, geht aus dem zweiten und dritten Teile hervor, in denen Marduk als Bekämpfer der Dämonin erscheint[1]). An einer Stelle finden wir sogar eine Unterredung zwischen ihm und seinem Vater Ea ganz im Stile des oben beschriebenen Passus aus der Schurpu-Serie [2]):

„Da erblickte sie Marduk. Zu Ea, seinem Vater, sprach er:
'Mein Vater, ich habe die Tochter Anus gesehen, die die Kleinen [3]) quält'."

Ea gibt darauf seinem Sohne Anweisung, auf welche Weise er die Dämonin bekämpfen solle.

Aus dem dritten Teile ist eine lange Reihe von Angaben über den Gebrauch verschiedener Steine hervorzuheben, die dem Kranken als Amulette um den Hals gehängt werden oder an andern Körperteilen angebunden werden sollen — an der linken oder rechten Hand, an dem linken oder rechten Fuss — und über die man gewisse Beschwörungsformeln hersagen soll. Ferner wird angeordnet, dass man die Steine in Wolle einwickeln solle, deren Farbe je nach der Farbe des Steines wechselt, wie sich auch die Farbe der Schnur, die zur Befestigung an dem betreffenden Körperteile dient, je nach der Farbe der Umhüllung richtet[4]).

„Einen *Schubu*-Stein sollst du in eine Umhüllung von weisser Wolle einwickeln,
An eine weisse Wollschnur hängen, mit vier *enâti*[5]) und vier *parê*[6]) an seine rechte Hand binden.
Einen schwarzen *Ka*-Stein in einer Umhüllung von schwarzer Wolle an eine schwarze Wollschnur hängen,
Mit drei *enâti* und drei *parê* an seine linke Hand binden.
Einen weissen *Ka*-Stein sollst du in eine Umhüllung von roter Wolle einwickeln, an eine rote Wollschnur hängen,
Mit vier *enâti* und vier *parê* an seinen rechten Fuss binden.
Einen *Appa*(?)-Stein sollst du in eine Umhüllung von blauer Wolle einwickeln, an eine blaue Wollschnur hängen,
Mit drei *enâti* und drei *parê* an seinen linken Fuss binden."

Neben Steinen finden sich auch Vorschriften zur Verwendung von Esels- und Schweinsknochen oder von Insekten und Pflanzen. Diese werden gleichfalls eingehüllt oder an Schnüren aus gefärbten Stoffen, zusammen mit

---

1) II. Kol. I, 39; Kol. III, 44; III, Obv. 45. An letzter Stelle ist Marduk offenbar neben Nin-akha-kuddu eingefügt.

2) II, Kol. III, 44—45. Siehe oben S. 295.

3) *la'ûti*, eigentlich 'die Schwachen'.

4) III, Obv. 36—42.

5) Augensteine.

6) Ob hiermit auch Steine gemeint sind, ist zweifelhaft, da das Determinativ für „Stein" fehlt.

Augensteinen und *parê* eine grosse Kette bildend, um den Hals getragen und so als Amulette benutzt. Eine derartige Vorschrift lautet[1]):

„Sieben Augensteine, sieben *parê* sollst du auf eine schwarze Wollschnur aufreihen.
Sieben Gehänge . . . . . von sieben gefärbten Stoffen sollst du anhängen, drei Schnüre von sieben gefärbten Stoffen
Sollst du zusammenfassen. Einen Knochen von der rechten Seite eines Esels, einen Knochen von der linken Seite einer Eselin,
Einen Knochen[2]) eines jungen Esels, einen Knochen eines weissen Schweines.
Ein *Khallulâ*-Insekt der Wege, einen . . . . . eines Esels,
. . . . Waffen des . . . , einen Samentopf sollst du nehmen und an die Schnüre befestigen.
Das Gehänge samt den Augensteinen und *parê* sollst du daran hängen."

Interessant ist ferner in dieser Serie ein Zauberspruch, dessen Kraft offenbar in der Wiederholung gewisser geheimnisvoller Wörter und Silben liegt, und der stark an die Methode spätrer kabbalistischer Zusammensetzungen erinnert. Setzen wir die Silben in eine gewisse Zeilenfolge, so sehen wir, dass es sich in der Tat um Wiederholungen und Variationen gewisser Silben handelt[3]).

Ki
risch-ti li-bi-ki
risch-ti la li-bi-ki
la li-bi
pisch
pisch-ti scha an-zi-isch-ti
scha an-zi-isch
schu an-zi-isch
an-zi-isch.[4])

Voran geht eine ebenfalls mystische Beschwörungsformel, die aus drei Zeilen besteht und durch Trennungslinien als besondrer Abschnitt abgegrenzt ist, und bei der wohl ebenfalls auf einen zusammenhängenden Sinn zu verzichten ist. Zu lesen sind die Zeilen folgendermassen:

. . . . zur-ru-gu ki-ri ki-ri-ib ki-su
[khu-ub-ba]-an-ni khu-ub-bu su-up-pa-an-ni su-up-pu.
Marduk vernichte Euch[5]), Nin-akha-kuddu hat befohlen, und ich spreche die Beschwörung.

Sodann heisst es nach der zweiten Beschwörung:

'Diese zwei Beschwörungen sollst du über die Steine hersagen'.

---

1) III, Obv. 24—30. 2) *sappu.* 3) III, Obv. 46—47.

4) Die Varianten (z. B. *ka* statt *ki*, *li'* statt *ti*, *'esch* statt *scha*) in einem andern Texte (Sm 1301, vergl. Bezold's Catalogue of the Kouyunjik Collection IV, S. 1477), den Myhrman anführt, zeigen, dass es sich um Zaubersprüche ohne zusammenhängenden Sinn handelt. Solche Zaubersprüche kommen auch im babylonischen Talmud vor. Vergl. Tract. Abôda Zarâ 12b, *schabriri, beriri, riri, iri ri* etc.

5) Lies [li]-nar-ku-nu-schi, anstatt wie Myhrmann a. a. O. S. 188 vorschlägt, li-lul-kunuschi.

Wenn man auch in diesen Formeln und besonders in der zweiten Beschwörung einzelne Worte erkennen kann [1]), so haben doch beide als Beweis dafür zu gelten, dass man auch in Babylonien, wie im späten Mittelalter, bei Zauberformeln ein Gewicht auf das Geheimnisvolle in der Zusammensetzung gewisser Worte und Silben legte, deren Verständnis nur den Eingeweihten klar war. Dass man bis jetzt unter den babylonisch-assyrischen Zaubertexten nicht mehr Beispiele solcher nach unsern Begriffen echten Zauberformeln gefunden, liegt wohl daran, dass der logische Gedankenprozess bei der Entwicklung des Zauberglaubens und des als Ausdruck dieses Glaubens ausgebildeten Zauberrituals der Hinneigung zum Mystizismus entgegentrat. Bekanntlich tritt die Mystik erst dann stark hervor, wenn der Glaube selbst zu schwinden beginnt oder nach Ablauf des natürlichen Gedankenprozesses ins Überschwängliche übergeht, sodass man von diesem Gesichtspunkte aus vielleicht berechtigt ist, solche Zauberformeln wie die obigen als verhältnismässig späte Erzeugnisse zu betrachten — oder als uralte Überreste aus der Zeit, ehe man die Formeln und Rituale nach logischen Gesichtspunkten ausarbeitete. Verlassen wir nun diese Labartu-Serie und wenden wir uns zu einigen andern, von denen jetzt grössere oder kleinere Teile vorliegen, so finden wir zwar überall dieselben Anschauungen zugrunde liegen, aber im einzelnen viele Abweichungen in der Beschreibung der Dämonen, in den anempfohlenen Heilmitteln und vornehmlich in den vorgeschriebenen Zauberformeln. Wir können uns also bei diesen Serien begnügen, die wesentlichen Abweichungen im Zusammenhang mit einer kurzen Darlegung ihres allgemeinen Charakters, soweit sich dieser bestimmen lässt, vorzuführen.

Von einer Serie, die den Namen 'Murus kakkadi', d. h. „Kopfschmerz" trägt oder Ti'u [2]), womit wohl ursprünglich eine bestimmte Kopfkrankheit bezeichnet wurde, liegen jetzt Teile der 3., 6., 8. und 9. Tafel vor[3]), sowie einige nicht näher zu bestimmende Fragmente, doch ist es kaum möglich, aus diesen allein den allgemeinen Verlauf der Serie zu bestimmen. Die Bestandteile, die wir besitzen, beschäftigen sich meistens mit einer Beschreibung der Plagen, die durch die in Betracht kommenden Krankheiten, — denn es handelt sich in der Tat um verschiedene Krankheiten, die im Kopf ihren Sitz haben, — verursacht werden. Dass innerhalb der Serie vielfach Wiederholungen vorkommen, darf man wohl daraus schliessen, dass sich z. B. der erhaltene

---

1) So in der ersten, *rischti* = Erster, *libika* vielleicht 'dein Herz'; in der zweiten *kirib* = innerhalb, *suppu* = beten (Permansiv), *khubbu* vielleicht „klagen". Vgl. Delitzsch, Handw. 266a.

2) So z.B. in der 9. Tafel (Cuneiform Texts XVII, Pl. 21, 101) abwechselnd mit *murus̱ ḳaḳḳadi*. Vergl. ferner a. a. O. Tafel O, 2—4.

3) Cuneiform Texts XVII, Pl. 12—26. Vergl. oben S. 274.

Teil der 3. Tafel[1]) mit dem Teil einer andern Tafel[2]), was den allgemeinen Inhalt betrifft, deckt und oft sogar im Wortlaut übereinstimmt. Durch die Vergleichung lernen wir, dass neben *Ti'u* die „Kopfkrankheit" auch den Namen *Dikhu*[3]) „Siechtum" führte, woraus hervorgeht, dass jener Name wohl auch eine allgemeinere Bedeutung erlangte. Die Anfangszeilen dieser dritten Tafel[4]) lauten:

Dikhu hat Gift in sein[5]) Gesicht gespien,
Dikhu ist aus E-kur[6]) hervorgegangen,
Ist aus dem Hause Bels hervorgegangen,
Ist über die Erde aus dem Innern des Gebirges[7]) hervorgegangen,
Ist von den Enden des Gebirges über die Erde herabgestiegen,
Ist aus dem Gefilde, um nicht zurückzukehren, über die Erde herabgestiegen,
Zu der Lagerstätte[8]) des Bergziegenbocks herabgestiegen,
Zu dem Steinbock mit geöffneten Hörnern herabgestiegen,
Von den geöffneten Hörnern zu den grossen Hörnern[9]) herabgestiegen,
Die grossen[10]) angesichts seiner Hirtenschaft[11]),
Das Rind im Stall, das Rind schlägt er in Bande.

Dass der Dämon, wie gesagt wird, aus E-kur hervorgeht, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, aber, da es an einer andern Stelle[12]) heisst, dass Ischtar die Krankheit aus dem Gebirge herabsteigen lässt, so ist nicht daran zu zweifeln, dass man sich den Dämon als unter der Herrschaft der Götter stehend dachte, der auf ihre Veranlassung oder wenigstens mit ihrer Genehmigung sein unheilvolles Wesen auf der Erde treibt.

In den soeben angeführten Zeilen wird offenbar eine Seuche beschrieben, von der ebenso die wild umherlaufenden wie die gehegten Tiere ergriffen werden. Ähnlich heisst es in dem verwandten Text[13]), dass Rind, Wildochs, Steinbock und Bergziegenbock ohne Erbarmen von dem Krankheitsdämon geschlagen werden, ja sämtliches Getier des Feldes

1) Cuneiform Texts XVII, Pl. 12—13.
2) a. a. O. XVII, Pl. 25—26 (= Rawlinson IV², 22, Nr. 1).
3) Oder *dikhi*, wie die Variante bietet. Da sich bei *dikhu* die Beschreibung auf eine Tierseuche bezieht, so ist vielleicht dieser Ausdruck als Gegenstück zu *Ti'u*, die unter den Menschen vorkommt, gewählt. Bartels Versuch (Zeitschr. f. Assyr. VIII, 179—184) *Ti'u* spezifisch als Kopfrose zu bestimmen, kann nicht als gelungen gelten. Vielmehr scheint *Ti'u* eine Anzahl verschiedener Krankheiten, die ihren Sitz im Kopf haben, zu umfassen.
4) Cuneiform Texts XVII, 12 obv. 1—13. Die erste Zeile ist mir unverständlich.
5) Des Kranken. 6) Bels Tempel zu E-kur.
7) Vergl. a. a. O. Pl. 22, 157—159, wonach Ischtar den Dämon aus dem Gebirge herabsteigen lässt.
8) In dieser und der folgenden Zeile werden zwei Arten Steinböcke geschildert, von denen die eine durch gekrümmte, teilweise hohle Hörner, die andere durch die Grösse der Hörner gekennzeichnet wird.
9) D. h. zu dem Steinbock mit grossen Hörnern. 10) Tiere (?)
11) Lies *re'utischu*. 12) Cuneiform Texts XVII, 22, Z. 157—159.
13) a. a. O. Pl. 25, obv. 38—47.

dem Angriff ausgesetzt ist. In letzterm Text [1]) geht noch eine eingehende Beschreibung dieses Dämons voran, die manche interessante Züge bietet. Er wird eine lauernde [2]) Labartu genannt, und es wird von ihm ausgesagt:

Ruhe gestattet er nicht, durch keinen Traum erfreut er,
Es ist eine Krankheit der Nacht und des Tages,
Sein Kopf ist ein *alu*-Dämon, seine Gestalt ein Wirbelsturm,
Sein Aussehen gleich dem erleuchteten Himmel,
Sein [Gesicht] ein dicht beschatteter Wald,
Seine Hände ein Fallstrick [3]), sein Fuss ein Morastloch [4]) (?)
Er macht die Gelenke erglühen,
Die Glieder verbrennt er,
[Den Leib?] erschüttert er, den Körper bedrängt er.
Gleich einem *schakharratu* [5])-Gefäss zerbricht er ihn.

In dieser Weise fährt der Text mit der Beschreibung fort, wie der Dämon die verschiedenen Körperteile, die Gelenke, das Gesicht, die Brust, die Rippen u. s. w. zerstört, um sich dann an den andern Text in der Beschreibung der Tierseuche anzuschliessen. Gegen den Dämon tritt nun Marduk auf, der sich zuerst Rats bei seinem Vater Ea erholt und sodann die Reinigungszeremonien vorschreibt. Bei dieser Gelegenheit entspinnt sich ein Gespräch zwischen Ea und Marduk [6]), das, zuweilen in etwas abweichender Form, in fast allen bis jetzt entdeckten Zauberserien vorkommt [7]) und dazu geeignet ist, so recht deutlich die Umgestaltung der Zaubertexte im Interesse des Mardukkultes vor Augen zu führen.

Marduk sah ihn [8]).
Zu seinem Vater Ea ins Haus trat er ein.
Mein Vater, Ti'u ist aus E-kur hervorgegangen.

---

1) Zeile 5—36.

2) Lies (Z. 5) *pakittum*. Auch von den Göttern, im Sinne von „wachend, aufpassend", wird dieser Ausdruck gebraucht. Vgl. die Stellen bei Delitzsch, Handw. 524b.

3) *nakhbalu*. So deutlich im neuen Text und bereits von Delitzsch, Handw. 267a, vorgeschlagen, der jedoch den Schluss der Zeile fälschlich *lub-lu-bu-umma* liest.

4) Lies *nar-ṭib-bu-um*. Durch die Auslassung des dritten Zeichens *bu* auf einem Duplikat (Nr. 46, 301), ist die Lesung *ṭib* (oder *ṭab*) für das zweite Zeichen an die Hand gegeben. Von der Bedeutung des zugrunde liegenden Stammes *raṭabu* ausgehend, dürfte *narṭibbu* ein Wasserloch auf morschem Boden bedeuten, in das man wie in eine Falle hineinsinkt.

5) Ein kostbares Gefäss; auch die Lesung *schukhur* (oder *khar*) *ratu* kommt vor, z. B. Rawlinson IV², 26, Nr. 7, 4.

6) Cuneiform Texts XVII, Pl. 26, 48—85. Siehe oben S. 295.

7) Schurpu-Serie Tafel V—VI, 16—39; Labartu-Serie II, Kol. III, 45 folg.; Aschakku-marsu-Serie, Cuneiform Texts XVII, Pl. 10, 72 folg. (= Rawlinson IV², 27, Nr. 6) u. s. w. Siehe S. 328, 338 und 344 Anm. 8.

8) Den Leidenden.

Zweimal sprach er zu ihm[1]):
Was jener Mensch getan hat, weiss ich nicht,
Noch auf welche Weise er geheilt werden kann.
Da antwortete Ea seinem Sohn Marduk:
Mein Sohn, was wüsstest du nicht, das ich hinzufügen könnte?
Marduk, was wüsstest du nicht, das ich hinzufügen könnte?
Was ich weiss, das weisst auch du.
Gehe, mein Sohn Marduk!
Nimm ein Schöpfgefäss (?),
Von der Mündung der beiden Ströme[2]) hole Wasser,
Über jenes Wasser sprich deine reinigende Beschwörungsformel.
Durch deine reinigende heilige Formel reinige,
Den Menschen, Sohn seines Gottes, besprenge mit jenem Wasser
Mit . . . . . binde sein Haupt
Am Tage möge er sich satt essen[3]).
Am Abend reiss es ab,
Wirf es auf einen offnen Platz.
So möge Ti'u aus seinem Kopf entfernt werden,
Die Krankheit seines Kopfes, die ihn wie ein Nachtregen überwältigt hat, möge vertrieben werden.
Möge das Wort Eas aufleuchten,
Möge Damkina recht leiten!
O! Marduk, erstgeborener Sohn der Tiefe, Erglänzung und Läuterung kommen dir zu!

Schon der Stil der letzten Zeile beweist, dass wir es mit einem Zusatz zu tun haben, um Marduk einen Anteil an der Erlösung des Kranken zu geben. Aber selbst die Mardukpriester müssen bekennen, dass die Reinigung selbst durch Ea geschieht, dem ursprünglich Marduk nicht zur Seite stand, sondern, wie die Schlusszeilen beweisen, Eas Gemahlin Damkina. Das Wort Eas, — d. h. sein Befehl, — galt wohl eben dieser Gemahlin, die seine Befehle ausführte und daher passend ersucht wird, in rechter Weise den Leidenden zu leiten. Auch die direkte Angabe, dass das Wasser von der Mündung der Ströme geholt werden soll, weist deutlich auf Eridu als die Heimat dieser Beschwörungsserie hin.

Diese Anschauung wird nun durch das ausführlichste Fragment, das wir von dieser Serie besitzen, nämlich durch die fast vollständig erhaltene neunte (und wohl letzte)[4]) Tafel bestätigt, denn hier wird gegen Schluss die zur Heilung vorgeschriebene Formel ausdrücklich als Beschwörungsformel von Eridu bezeichnet[5]).

---

1) Ebenso wird in der Schurpuserie (ed. Zimmern) Tafel 5—6, Zeile 24 die Ansprache zweimal vorgetragen.

2) Des Euphrats und Tigris. An der Mündung dieser Ströme liegt Eridu.

3) Vgl. Rawlinson IV^2, 28, Nr. 4, 45—46.

4) So deutet auch Fossey, Magie Assyrienne S. 230, die Unterschrift *zag-til-la-bi-ku*, also *ana gimirtischu*. Vgl. Brünnow Nr. 6500.

5) Cuneiform Texts XVII, Pl. 24, 235. Auch ist zu beachten, dass auf dieser Tafel Marduk als Sohn Eridus vorgeführt wird (Pl. 23, 165).

Ebenso wie die dritte, so beginnt auch diese neunte Tafel [1]) mit einer nähern Beschreibung des unheilvollen Wirkens des Ti'udämons, und es hat fast den Anschein, als ob alle Tafeln der Serie in ungefähr derselben Weise begonnen [2]) und sich in demselben Gedankenkreis bewegt haben.

Die Kopfkrankheit ist aus der Wüste losgebrochen, wie ein Sturm brausend,
Leuchtend wie der Blitz, oben und unten niederschmetternd.
Wer seinen Gott nicht fürchtet, den zerschmettert er wie ein Rohr,
Seine Gelenke überwältigt er wie ein *Khinu*-Rohr,
Die Glieder dessen, der keine schützende Göttin hat, peinigt er,
Wie ein Himmelsstern leuchtet er auf, wie die Gewässer des Nachts geht er dahin [3]),
Dem umhergehenden Menschen stellt er ein Hindernis in den Weg, das ihn wie ein Sturm umwirft.
Jenen Menschen tötet er,
Den Menschen macht er herumlaufen wie einen, der von Leibschneiden [4]) [ergriffen ist],
Wie auf einen, dessen Inneres herausgerissen [5]) wird, dringt er ein,
Wie einer, der ins Feuer geworfen wurde, brennt er,
Wie ein umherlaufender (?) Wildesel, dessen Augen umwölkt sind.
Da er noch lebt, isst er, aber mit dem Tode ist er verbunden [6]),
Ti'u ist gleich einem schweren Sturm, dessen Weg Niemand kennt,
Dessen vollendete Bahn [7]) und dessen Wesen Niemand kennt.

Es handelt sich hier um das Wüten der Kopfkrankheit unter den Menschen, und nach der Beschreibung zu schliessen, ist das Hauptmerkmal der Krankheit ein heftiges Fieber, das den Kranken zum Rasen bringt und seinen Körper zugrunde richtet. Sonach ist an eine Art Gehirnfieber zu denken.

Es folgt nun, durch Abkürzung angedeutet [8]), das gewöhnliche

---

1) Cuneiform Texts XVII, Pl. 19—24 (= Rawlinson IV^2, Pl. 3—4).

2) So lautet z. B. der Anfang einer andern Tafel (a. a. O. Pl. 14, Tablet O). „Kopfkrankheit, die gleich einem Himmelsstern in die Wüste geworfen wird und nicht wieder aufsteigt".

3) D. h. er erscheint plötzlich, wie in der Finsternis ein Platzregen kommt, und verschwindet ebenso plötzlich. — Zu den Bedeutungsnüancen von *šararu* „aufleuchten" siehe Thompson, Devils and Evils Spirits I S. 118 Anm.

4) *kis libbi*. Siehe zu diesem Ausdruck Küchler, Beiträge zur Kenntnis der Assyr. Medizin S. 65.

5) Beschreibung des Bauchkrampfs.

6) D. h. insofern er noch essen kann, gehört er zu den Lebenden, aber der Tod hat ihn bereits in seiner Gewalt.

7) *it-ta-schu*, wörtlich „sein Zeichen", aber auch „Richtung" (siehe die Stellen bei Delitzsch, Handw. 156a) und „Zeit" (Delitzsch a. a. O. 97a). Gemeint ist, dass Niemand weiss, wann die Krankheit ihr Ende nehmen wird.

8) Nämlich in ideographischer Schreibweise Worte: „Marduk sah", „Was du", „Gehe, mein Sohn". Diese interessante Abkürzung des Gesprächs kommt öfters vor, z. B. Cuneiform Texts XVII, Pl. 23, Z. 198; Pl. 10, 72; IV R.^{2} 16, Nr. 2 obv. 29; Pl. 26, Nr. 7, 1 u. s. w.

Gespräch des Marduk und Ea, woran sich die vorgeschriebenen Massregeln für den betreffenden Fall anschliessen[1]):

Mit *Tigillu*[2]), die in der Wüste einsam wächst,
Zur Zeit des Sonnenuntergangs bedecke wie mit einem Kleid dein Haupt,
Bedecke die *Tigillu* und schliesse sie fest ein,
Des Morgens vor Sonnenaufgang nimm sie von ihrer Stelle,
Ihre Wurzel reisse heraus.
Das Fell eines noch unberührten Zickleins
Binde an den Kopf des Kranken.
Binde an den Hals des Kranken.
Die Kopfkrankheit, die im Körper des Menschen steckt, möge herausgetrieben werden
Wie ein Reis, das vom Winde hinweggetragen wird und zu seinem Ort nicht mehr zurückkommt.
Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen.

Es folgen nun fünf ähnliche Abschnitte, die sämtlich mit einer Beschreibung des unheilvollen Waltens des Dämons der Kopfkrankheit beginnen, um sodann nach dem gewöhnlichen Gespräch zwischen Marduk und Ea[3]), das entweder angeführt oder wie in dem eben besprochenen Falle nur angedeutet ist, zu den Reinigungsvorschriften überzugehen. Von diesen fünf Beschwörungen beginnen sogar vier in derselben Weise.

Die Krankheit des Kopfes, die gleich einem Berg nicht erschüttert werden kann[4]),
Die Krankheit des Kopfes hat jenen Menschen befallen[5]),
Ti'u im Himmel gebunden, von der Erde vertrieben[6]),
[Die Kopfkrankheit, die aus] . . . . . hervorgeht[7]).

Fast unerschöpflich erscheinen dagegen die Vergleiche, die man bei der Beschreibung der Krankheit anstellt. So wird in der zweiten Beschwörung die Krankheit mit den dahinfliehenden Wolken und ihr Eintritt in den Körper mit dem Nahen des Sturmes verglichen. In der dritten wird ein Vergleich mit den Meeresfluten gezogen und dann näher ausgeführt[8]):

Die Krankheit des Kopfes hat jenen Menschen befallen,
Ti'u, die übelriechende (?) Krankheit hat den Menschen befallen,
Die Krankheit des Kopfes, die gleich der Flut einherströmt,
Die Krankheit des Kopfes von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang.
Die Krankheit des Kopfes lässt sich nieder mit Geschrei auf dem Meere [und] auf der weiten Erde,

---

1) Cuneiform Texts XVII Pl. 19, Kol. I, 32—51.
2) Eine wilde Gurkenart nach Jensen, Zeitschr. f. Assyr. I, 52.
3) Nur in dem drittletzten Abschnitt Pl. 22, 147—Pl. 23, 191 fehlt das Gespräch.
4) Pl. 20, 53.
5) Pl. 21, 99.
6) Pl. 22, 148.
7) Pl. 24, 214.
8) Pl. 21, 98—110.

Eine Flut von kleinen Wellen kommt sie heran,
Eine Flut von grossen Wellen ist ihre Flut[1]).

Weiter wird die Krankheit mit dem Angriff eines starken Ochsen verglichen und mit einer auf einen Menschen fallenden Mauer. Gleich einer Schlange, heisst es[2]), schleicht sie sich in den Kopf und gestattet keine Ruhe bei Tag oder Nacht. Die Reinigungsvorschriften in diesen vier Abschnitten sind einander ebenfalls sehr ähnlich, obwohl jede derselben kleine abweichende Eigenheiten aufweist. So wird in der zweiten ebenfalls das Anbinden eines Ziegenfells angeordnet, aber es wird noch hinzugefügt[3]):

Das Fell eines unberührten Zickleins nimm,
Eine abgesonderte Frau[4]) spinne die rechte Seite, die linke füge sie hinzu!
Binde sieben und nochmals sieben Knoten!
Die Beschwörungsformel von Eridu sage her!
An den Kopf des Kranken binde es!
An den Hals des Kranken binde es!
An seinen Körper binde es!
An seine Glieder binde es!
Umgib sein Bett[5])!
Beschwörungswasser giesse auf ihn!
Die Kopfkrankheit möge, wie der Rauch von einer Niederlassung, zum Himmel emporsteigen,
Gleich verdorbenem Wasser, das auf die Erde ausgeschüttet wird.
Das Wort Eas möge aufleuchten!
Damkina möge recht leiten!
O! Marduk, erstgeborener Sohn der Tiefe, Ergänzung und Läuterung kommen dir zu[6]).

Man sieht, dass man sich auch bei dem Gebet um die Entfernung der Krankheit gern in Gleichnissen gefiel und Abwechslung in ihnen suchte. So wird in dem dritten Abschnitt[7]) die Hoffnung ausgedrückt, dass das Übel

„Gleich einer Taube, die ihr Nest aufsucht, entfliehe,
Gleich einem Raben, der zum Himmel emporsteigt,
Gleich einem Vogel, der das Weite sucht.
Den gnädigen Händen seines Gottes sei er empfohlen."

---

1) D. h. wächst immer an, wie bei der Flut die kleinen Wellen immer grösser und grösser werden.

2) Pl. 23, 196—197.

3) Pl. 20, 74—97.

4) *paristu.* Entsprechend dem unberührten Zicklein, soll auch die Frau, die bei der Vorschrift eine Rolle spielt, eine sein, die sich von möglicher Befleckung durch sexuellen Umgang frei hält. Dass unter der „abgesonderten" hier eine Geweihte zu verstehen ist, die also nicht heiraten darf, — vgl. Code de Hammurabi Rev. Kol. XV, 61—63 (ed. Scheil, S. 89), — ist nicht sicher, aber wahrscheinlich.

5) Um die Dämonen fernzuhalten wie in der Labartu-Serie. Siehe oben S. 337.

6) Siehe oben S. 343.

7) Pl. 22, 140—146.

Neben der Reinigung durch Wasser kommt in dem folgenden Abschnitt die symbolische Reinigung durch Butter und Milch vor, und da in diesem Abschnitte neben Marduk, der hier als Sohn Eridus bezeichnet wird, Ischtar mit Ninib (?) und Schamasch eingeführt wird, so haben wir es mit einer Formel zu tun, die wohl aus einem andern Tempel als dem zu Eridu stammt.

Auch sticht dieser Abschnitt durch das Fehlen von Gleichnissen bei der Beschreibung der Krankheit von den andern ab, und es fehlt hier ferner das Gespräch zwischen Marduk und Ea. Es lohnt sich daher, ihn als letztes Beispiel dieser Ti'useric mitzuteilen [1]):

Ti'u, im Himmel gebunden, von der Erde vertrieben,
Der dem Helden seine Stärke zerstört,
Der der frommen Frau ihre Kraft nie zurückgibt,
Der den Körper des Kranken befallen hat.
Ischtar, ohne die Niemand Ruhe [und] Freude geniesst, lässt [ihn?] hinabsteigen vom Gebirge [2]).
Den Gliedern des umhergehenden [3]) Menschen nähert er sich,
Dem Menschen bereitet er Weh.
Wer wird ihn austreiben, wer ihn entfernen?
Ischtar, die Tochter Sins,
Usmu [4]), der Sohn Bels,
Marduk, der Sohn von Eridu [5]).

Also an Stelle des gewöhnlichen Gesprächs wird hier eine Frage gestellt und geantwortet, dass durch die genannten drei Götter die Austreibung des Dämons erfolgen wird, wobei allerdings auffällt, dass Ischtar, die heilende, zugleich als die genannt wird, die den Dämon vom Gebirge herabsteigen lässt. Der Text fährt dann fort:

Mögen sie [6]) aus dem Körper des umhergehenden Menschen austreiben.
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Butter, die von einem reinen Stall geholt wurde,
Milch, die von einem reinen Stall geholt wurde,
Über die reine Butter vom reinen Stall sprich eine Beschwörung.
Jener Mensch, Sohn seines Gottes, möge rein werden,
Jener Mensch, gleich Butter möge er glänzen,
Gleich jener Milch gereinigt werden,
Gleich geläutertem prachtvollem Silber leuchten,

1) Pl. 22, 147—191. 2) Siehe oben S. 341.

3) *muttaliku* — ein oft wiederkehrender Ausdruck, den Fossey fälschlich als „perissable" auffasst. Der umhergehende Mensch ist einfach der gesunde Mensch, der seinen Geschäften nachgeht.

4) En-kur-sig-nun-me-ubara. Nach Rawlinson II, 56, 48c—d = Usmu und als Bote des Ea bezeichnet. Vgl. Rawlinson V, 51, Kol. III, 42 u. 43, wo dieser Gott und seine Gemahlin genannt und mit Eridu in Zusammenhang gebracht werden; Cuneiform Texts XVII, Pl. 47 (unten d) (zu XVI, Pl. 3 gehörig) wird das Paar nach Ea genannt. Die Bezeichnung „Sohn Bels" deutet auf eine Ninib-Erscheinung.

5) Diese Erwähnung Marduks wohl wiederum Zusatz des spätern Redaktors.

6) Die genannten Götter.

Gleich glänzendem Kupfer glänzen!
Dem Schamasch, dem Führer der Götter, empfiehl [ihn] an,
Schamasch, der Erstgeborene der Götter, vertraue sein Heil den gnädigen Händen seines Gottes[1]).

Die Erwähnung des Sonnengottes scheint hier lediglich durch die Vergleichungen mit hellglänzenden Stoffen und Metallen veranlasst worden zu sein, und dass dieser Gott bei der Reinigung selbst nicht beteiligt ist, geht daraus hervor, dass er eben nur am Schluss erwähnt ist, und dass ihm eine untergeordnete Rolle zuerteilt wird, indem er ersucht wird, das Heil des Kranken dem Schutzgotte des letztern anzuempfehlen. Die zwei Schlusszeilen erweisen sich also als eine gelegentliche Erweiterung des Anrufs, mit dem der frühere Abschnitt schloss[2]).

Wenden wir uns nun zu einer andern Serie, die den Namen *Aschakku marsu* „Aschakku-Krankheit" führt, so können wir uns hier noch weniger als bei der Ti'userie ein sicheres Urteil über ihren allgemeinen Verlauf bilden. Von den mindestens 12 Tafeln, die diese Serie umfasste, sind bis jetzt mit Sicherheit nur Bruchstücke von fünfen als solche erkannt worden[3]), und wenn auch einige ziemlich umfangreich sind, so genügen sie dennoch nicht, um ein Gesamtbild der ganzen Serie zu entwerfen. Annäherung an die Ti'u können wir darin erblicken, dass das Gespräch zwischen Marduk und Ea in der 11. Tafel angedeutet wird und vielleicht auch in der 3. Tafel vorhanden war[4]). Auch in der Beschreibung des Aschakku, die in den vorhandenen Bruchstücken wiederholt vorkommt, wird man zuweilen an die Ti'u-Serie erinnert. Eine Eigenart der *Aschakku marsu*-Serie dagegen scheint die oft wiederholte gruppenweise Anführung der Hauptdämonenklassen zu sein, obschon dieses Merkmal, wie wir gesehen haben, auch in andern Serien vorkommt. Aus einer Stelle[5]) scheint sogar hervorzugehen, dass nach der Meinung des Verfassers oder Redaktors dieser Serie die sieben bösen Geister eben die Dämonenklassen sind, die hier am häufigsten genannt werden, Aschakku, Namtar, Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu und der böse Gott. Daraus folgt jedoch nicht, dass seine Auffassung richtig ist, noch dass sie allgemeine Verbreitung erlangt hätte. Man kommt zu dieser Siebenzahl nur dadurch, dass man wichtige Dämonen, wie Labartu und Labasu, die ebenfalls in dieser Serie vorkommen, beiseite lässt, und ausserdem liegen genügende Beweise vor, dass die sieben bösen Geister zwar Dämonen sind, aber nicht näher mit bestimmten durch spezifische Namen bezeichneten Dämonen identifiziert werden. Stellen wir die Beschreibungen der Aschakku-Krankheit zusammen, die wir in den Bruchstücken finden, so ergibt sich nur, dass es sich um eine Krankheit handelt, die alle Gliedmassen und Teile des

1) D. h. seines Schutzgottes.
2) Siehe oben S. 346.
3) Jetzt veröffentlicht Cuneiform Texts XVII, Pl. 1—11. Vergl. oben S. 274.
4) Vielleicht in der 30—31. Zeile. (Pl. 1)
5) Pl. 9, Zeile 16.

menschlichen Körpers angreift und grosse Schwäche verursacht, was auch in der ideographischen Schreibweise angedeutet wird. Dies alles lässt auf eine auszehrende Krankheit schliessen, wenn es auch vorläufig zweifelhaft bleiben muss, welche besondere Art gemeint ist. Neben dem Aschakku-Dämon werden aber so häufig die andern Dämonen und Dämonenklassen genannt, dass man sicher annehmen kann, dass diese Serie sich ebensowenig ausschliesslich mit einer einzelnen Krankheit beschäftigte, wie das bei der Ti'userie der Fall war, sondern auch auf Krankheiten, die durch andere Dämonen hervorgerufen waren, einging und in dieser Beziehung sich mit einer andern Serie, die wir noch zu besprechen haben — „die böse Dämonen-Serie" — vergleichen lässt.

Unter den vorhandenen Bruchstücken bietet nur der erhaltene Teil der 11. Tafel ein besonderes Interesse, weil darin die Verwendung eines Lamms zur Austreibung der Krankheit, respektive des Krankheitsdämons, vorgeschrieben wird. Es genügt daher für unsere Zwecke, dieses Bruchstück als ein Beispiel aus dieser Serie vorzuführen. Es beginnt folgendermassen[1]):

Aschakku hat sich dem Kopf des Menschen genähert,
Namtar hat sich dem Körper des Menschen genähert,
Der böse Utukku hat sich seinem Hals genähert,
Der böse Alu hat sich seiner Brust genähert,
Der böse Ekimmu hat sich seinem Bauch genähert,
Der böse Alu hat sich seiner Hand genähert,
Der böse Gott hat sich seinem Fuss genähert,
Die Sieben haben ihn ergriffen,
Seinen Körper wie mit erprobtem Feuer gebrannt,
Wie ein schlechtes Machwerk ihn . . . . . .

Durch Marduk werden dann Vorschriften angegeben, aus denen sich jedoch, bei dem verstümmelten Zustand des Textes an dieser Stelle, nur so viel ermitteln lässt, dass es sich um Handlungen mittelst eines schwarzen Lammes[2]) und eines dunkelfarbigen Lammes handelt. Sodann wird in einem zweiten Abschnitte[3]) das unheilvolle Wesen des Aschakku beschrieben, und zwar in einer Weise, die wiederum an die Darstellung des Kopfkrankheitsdämons erinnert. Gleich einem Sturm greift der Aschakku den Menschen an, stürzt ihn von seiner Höhe, ergreift ihn am Hals und schwächt seine Gelenke. Der Geplagte kann nicht schlafen und schreit um Hilfe zu seinem Schutzgott.

Wie in der Ti'u-Serie wird hier das Gepräch zwischen Marduk

1) Pl. 9, 1—16 (= Rawlinson IV², 29, Nr. 2).

2) *urişu.* Gerade die Zusammenstellung mit *immeru* Lamm an diesem Orte, (Z. 26) ist entscheidend für die Bedeutung des viel umstrittenen Ausdrucks. Vgl. Budge, Einleitung zu Cuneiform Texts Pl. XVII. Sayces letzte Übersetzung, Religion of Egypt and Babylonia S. 467—468, ist gänzlich falsch.

3) Pl. 10, 45—71 (= Rawlinson IV², 29, Nr. 3 und Pl. 27, Nr. 6 mit Ergänzungen).

und Ea von den späteren Redaktoren eingeschaltet[1]), worauf die Vorschriften folgen[2]):

Nimm ein weisses Lamm des Tammuz[3]),
In der Nähe des Kranken leg' es nieder,
Sein Inneres reiss heraus,
Auf die Hand jenes Menschen leg' es,
Die Beschwörungsformel Eridus sage her.
Das Lamm, dessen Herz du herausgerissen hast,
Treibe heraus die gegessene[4]) Speise jenes Menschen.
Ein Räucherbecken mit einer Fackel bring herbei,
. . . . . giesse aus,
Schliesse jenen Menschen mit einem Mehlbrei[5]) ab,
Sage die Beschwörungsformel von Eridu her. „Bei den grossen Göttern seid beschworen,
Der böse Utukku, der böse Alu, der böse Ekimmu,
Die Labartu, der Labasu,
Aschakku, der heftige Namtar, der den Körper jenes Menschen bedrückt,
Möge herausgetrieben werden, aus dem Hause ausziehen,
Der gute Schedu, der gute Lamassu möge sich in seinem Körper festsetzen[6]).
Der böse Utukku, der böse Alu, der böse Ekimmu,
Die Labartu, der Labasu,
Die Krankheit des Inneren[7]), Leibschneiden[8]), die Krankheit des Kopfes, die Krankheit des Zahnes.
Aschakku, der heftige Namtar[9]),
Bei dem Himmel und der Erde seid beschworen".

Diese Anweisung wird also für verschiedene Krankheiten vorgeschrieben. Das Lamm wird geopfert, und man verknüpfte wohl mit der Handlung die Anschauung, dass das Tier gewissermassen als Ersatz für den Menschen galt. Jedoch von einem Übergang des bösen Dämons aus dem Menschenkörper in das Tier hinein ist in der Beschwörung nichts zu lesen. Vielmehr wird augenscheinlich neben dem Opfern das Hauptgewicht auf das Herausreissen des Innern des Tieres gelegt, und hierbei ist der leitende Gedanke, in Übereinstimmung mit dem logischen Charakter des Zauberglaubens, dass zugleich mit diesem Herausreissen

1) Wiederum in Abkürzung Pl. 10, Zeile 72.

2) Pl. 10, 73—Pl. 11, 103 (= Rawlinson IV², 27 Nr. 6 und Additions S. 7).

3) Der Frühlingsgott (siehe oben S. 90) — also wird wohl ein junges, im Frühling geborenes Lamm gemeint sein.

4) Vgl. Haupt, Sumerisch-Akkad. Keilschrifttexte (S. 84), Nr. 11, Kol. I, 65, worauf sich die hier gegebene Übersetzung stützt. An eine besondere Speise könnte man allerdings denken, vgl. Rawlinson IV², 16, Nr. 2, 39, aber dies scheint mir dennoch unwahrscheinlich zu sein.

5) Um die Dämonen fernzuhalten. Vgl. Myhrman, Zeitschr. f. Assyr. XVI, 160, Anm. 5 und oben S. 337.

6) Ähnlich Haupt a. a. O. Kol. III, 11—12.

7) *libbu*, das aber hier nicht „Herz", sondern wie in *kis libbi* das „Innere" bedeutet.

8) Vergl. oben S. 344 Anm. 4.

9) In der assyrischen „Übersetzung" (Z. 102) irrtümlicherweise umgestellt.

auch die Krankheit oder der Krankheitsdämon aus dem Körper herausgerissen werde. Das Lamm ist gewissermassen mit der Herstellung von Hexenbildern zu vergleichen, an denen, wie wir gesehen haben, symbolische Handlungen vorgenommen werden, jedoch mit dem wichtigen Unterschied, dass das Tier nicht den Dämon, sondern den Leidenden vertritt. Diese Auffassung wird durch ein anderes Fragment eines Zaubertextes [1]), das zugleich einige wichtige Variationen der Vorschrift darbietet, bestätigt.

Das Lamm als Darstellung [2]) des Menschen [3]),
Das Lamm hat er für sein [4]) Leben gegeben,
Den Kopf des Lammes hat er für den Kopf des Menschen gegeben.
Den Hals des Lammes hat er für den Hals des Menschen gegeben.
Die Brust des Lammes hat er für die Brust des Menschen gegeben.

Es handelt sich hier wie in unserm Text um eine Vorschrift, die von Ea [5]) angeordnet ist, so dass eine Vergleichung schon aus diesem Grunde nahe gelegt wird. Die verschiedenen Teile des Körpers werden genannt, entsprechend den von den Dämonen angegriffenen Gliedern des Leidenden, und voran geht die direkte Angabe, dass das Tier dem *abkallu*, der anderweits der Beschwörer von Eridu genannt [6]) wird, zugeführt wird. Also wird das Tier wirklich geopfert in der Hoffnung und dem Glauben, als Ersatz für den kranken Menschen zu gelten [7]).

Von einer Serie, die den Namen *Utukki limnuti* „Böse Dämonen" trägt, liegen jetzt grössere oder kleinere Bestandteile der 3., 4., 5., 10., 15. und 16. Tafel vor [8]) und ausserdem eine grosse Anzahl Fragmente, deren genauere Einreihung in der Serie sich noch nicht hat ermitteln lassen. Von den 16 Tafeln ist wohl anzunehmen, dass ungefähr die Hälfte des Textes jetzt vorliegt [9]), sodass wir bei dieser Serie in der Tat in der Lage sind, über den allgemeinen Verlauf einen Überblick zu gewinnen. Dass die 16. Tafel nicht den Schluss der Serie bildet, beweist die Unterschrift, die die Anfangszeile der folgenden angibt, aber vermutlich erstreckte sich die ganze Serie nicht über die Zahl zwanzig hinaus. Zeigen doch diese sechzehn bereits einen Umfang, der den der andern Serien

---

1) Cuneiform Texts XVII, Pl. 37, Tablet Z (= Rawlinson IV², 26, Nr. 6). Vergl. Cuneiform Texts XVII, Pl. 5, 43—Pl. 6—18, wo ähnlich ein junges Schwein als „Ersatz" vorgeschrieben wird.

2) Ideographisch scha-sag-il-la = *dunânu*, Brünnow Nr. 12034. Zimmern (Keilinschr. und Bibel S. 26 u. 28) übersetzt den Ausdruck sowie das synonyme *pukhu* geradezu mit „Ersatz".

3) *amelûti*, also plural. 4) Des Leidenden.

5) Vgl. Zeile 9 „Ea, Herr der Beschwörung", und Zeile 26 „Befehl Eas".

6) Haupt, Sumerisch-Akkad. Keilschrifttext Nr. 12, obv. 11.

7) Die weitere Ausführung dieser Auffassung des Opfers als Ersatz, die aber nur eine Phase des Opferdienstes darstellt, versparen wir uns bis zu dem Kapitel (XXVI) über den Kult.

8) Cuneiform Texts, Part XVI und Zusätze XVII Pl. 46—49.

9) So urteilt Budge in der Einleitung zu der Textausgabe.

weit übertrifft[1]). Der Name Utukku wird in den Namen der Serie nicht nur für eine Dämonenklasse, sondern für Dämonen im allgemeinen gebraucht, wie auch zuweilen Ekimmu[2]) und sogar Gallu[3]) und Rabisu[4]) ganz allgemein für Dämon angewandt werden. Dieser Umstand deutet darauf hin, dass wenn man auch verschiedene Arten von Dämonen unterschied, die Namen der uns so häufig begegnenden Dämonenklassen — Utukku, Ekimmu, Gallu, Labasu, Labartu u. s. w. — vornehmlich als Beschreibungen aufzufassen sind, die im Grunde genommen auf alle Dämonen Anwendung finden. Erst in zweiter Instanz dachte man bei diesen Namen an ganz bestimmte Dämonenarten, und so konnte es dazu kommen, dass man abwechselnd die Bezeichnungen für Dämonenklassen als ganz allgemein gehaltene Namen anwandte[5]).

Das charakteristische Merkmal der „böse Dämonen"-Serie besteht in den beständig wiederholten Beschreibungen des unheilvollen Wesens der Dämonen, die den Menschen plagen. Es hat den Anschein, als ob jede Tafel mit einer solchen Beschreibung begann[6]), und auch innerhalb der Tafel stösst man häufig auf eine derartige Beschreibung. Dabei wird aber in den Beschreibungen selbst eine Abwechslung in den angewandten Ausdrücken und ein Reichtum an Bildern und Ideenverbindungen entwickelt, die mit Recht unser Staunen erweckt. Die Beschwörungsformeln im engeren Sinn stimmen in dieser Serie oft im Wortlaut überein[7]), aber in den Beschreibungen der Dämonen sind wörtliche Wiederholungen höchst selten.

Gewöhnlich werden die folgenden sechs Dämonenklassen und stets in derselben Reihenfolge genannt[8]) — Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu,

---

1) Nach der 5. und 16. Tafel, die fast vollständig vorliegen, zu schliessen, umfasste jede Tafel mindestens 300 Zeilen, sodass sich also selbst bei nur 17 Tafeln eine Gesamtzahl von über 5000 Zeilen ergebe gegen etwa 1550 Zeilen der Maklu-Serie. Siehe oben S. 274.

2) Siehe oben S. 280. 5a) Tafel B. 2—45.

3) Z. B. Schöpfungsserie IV, 116; *Utukki*-Serie V, Kol. IV, 15.

4) *Utukki*-Serie III, 24.

5) Thompsons Versuch daher, in der Einleitung zu seinem Werke „Devils and Evil Spirits of Babylonia" I, S. XXIV—XXXVIII, die Dämonenklassen genau von einander zu unterscheiden — abgesehen von Lilu, Lilitu und Ardat lili —, kann kaum als gelungen angesehen werden. Jedenfalls ist es nicht angebracht, die Namen selbst zu übersetzen, wie Thompson es tut (z. B. S. 5, 21 u. s. w.), besonders da er selbst zugestehen muss, dass man bei den meisten (alu, akkhazu, labasu, rabisu [vergl. Einleitung S. XXXVI]) auf eine genauere Vorstellung verzichten muss.

6) So beginnen von den Tafeln, von denen wir die Anfänge besitzen, die 4., 5., 10. (?), 15., 16., Tafel C (Pl. 30 — nach den erhaltenen Schlusszeichen der ersten 32 Zeilen zu schliessen); Tafel G (Pl. 39), Tafel K (und wohl auch die 3. Tafel) mit einer derartigen Beschreibung.

7) Z. B. Tafel III, 14—20 und III, 103—108 (Cuneiform Texts XVII, Pl. 47).

8) Tafel III, 12, 100 (Cuneiform Texts XVII, Pl. 47) 112; XVI, 210—211, 262—263, 309—310 u. s. w.

Ilu limnu, Rabisu — doch kommen mannigfache Abweichungen vor. So finden wir eine Gruppe von sechs aus Utukku, Alu, Ekimmu, Labartu, Labasu, Lilu bestehend[1]), oder die volle Serie von Zwölf wird angeführt, Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu, Ilu limnu, Rabisu, Labartu, Labasu, Akkhazu Lilu, Lilitu und Ardat lili[2]) oder nur eine Auswahl — Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu[3]) oder nur Utukku und Alu[4]) oder wiederum Utukku und Ekimmu[5]), — oder anderseits werden die bösen Dämonen ohne besondere Aufzählung als die „Sieben" zusammengefasst, wobei nochmals daran zu erinnern ist, dass wenn es auch zuweilen den Anschein hat, als ob ganz bestimmte Dämonen unter den „sieben" verstanden wurden[6]), die Zahl doch als eine allgemein gewählte zu betrachten ist, die sich als heilige und einst grosse Zahl passend für eine Zusammenfassung aller Dämonen erwies.

Die Serie als ganzes betrachtet erweist sich als eine Sammlung, die entweder direkt auf den Tempel zu Eridu zurückgeht, oder in der jedenfalls wiederum der Gott Ea die Hauptrolle spielt, obwohl, wie bei den andern in Betracht kommenden Serien, Marduk dem Ea beigesellt wird. Das bekannte Gespräch zwischen Marduk und Ea wird wiederholt erwähnt, aber neben Marduk und Ea werden auch in grössern oder kleinern Gruppen eine Anzahl anderer Götter angeführt, darunter einige, die wir hier zum ersten Male antreffen. So beginnt eine längere Anrufung mit Ea und Damkina und führt dann paarweise die folgenden an[7]):

En-ul und Nin-ul,
En-kur-kur und Nin-kur-kur,
En-da-schurimma und Nin-da-schurimma,
En-dul-azagga und Nin-dul-azagga,
En-ut-tilla und Nin-ut-tilla,
En-me-scharra und Nin-me-scharra,

worauf noch der Herr, der als Vater-Mutter[8]) des Bel bezeichnet wird, und die Herrin, die als Vater-Mutter der Belit gilt, folgen und sodann die Gruppe Sin, von dem ausgesagt wird, dass sein Schiff keinen Fluss überschreitet, Schamasch, der Richter unter den Göttern, Ischtar, gegen deren Befehl keiner der Anunnaki etwas vermag, Gur[9]), als Mutter des

1) Tafel III 29—37.

2) Tafel C, I, Kol. I, 66—89 (nach Thompson a. a. O. I, S. 142) Kol. II, 97—99; Tafel K, 260—262; Tafel III, (Pl. 5) 195—197 mit Hinzufügung verschiedener Krankheiten wie Namtar (Pest) und Aschakku (Auszehrung). Vergl. Tafel III, 153—155, wo „Krankheit" und „Tod" zwischen den ersten Sechs und Lilu und Lilitu eingefügt sind.

3) Tafel XVI, 280—283; Tafel A, Kol. I, 42—45; IV, 1—6; E, 51—52.

4) Tafel B, 92—95.

5) Tafel C, 157; 173—174.

6) Siehe oben S. 282.

7) Tafel V, Kol. II, 11—54.

8) Der Ausdruck „Vater-Mutter" im Sinne von „Prototyp" beruht wohl zum Teil auf mythologischen Anschauungen. Vgl. Rawlinson II, 54 Nr. 3, obv. 14 — und III Rawlinson 69 Nr. 1, obv. 22 —, wo Anu und Antum ebenfalls als „Vater — Mutter" bezeichnet werden. Siehe Jensen, Kosmologie S. 192 folg. und Radau, Bel, the Christ of ancient Times (Monist XIV, S. 81—85).

9) oder *Id.*

Ea angeführt, Ninâ als die Tochter Eas, Nin-dar, der Herdenführer, Gisch-bil, der Machthaber der Erde, Nin-gischzida, der Herold der Erde, die sieben Tore der Erde, die sieben Riegel der Erde, der Gott Ne-gab, der grosse Torhüter der Erde, Khusch-bi-schanga, die Gemahlin des Pestgottes Namtar, und Gan-dim-azag, die Tochter der Tiefe. Gewiss bergen sich hinter den Namen der ersten Abteilung bekannte Götter, die sich um Ea und Damkina gruppieren. Unter En-kur-kur, d. h. Herr der Länder, ist wohl Bel zu verstehen und En-dul-azagga, Herr des glänzenden Hügels, ist eine Bezeichnung für Nebo[1]). Der Prototyp von Bel ist vermutlich Anu, und von Belit Antum. Die sieben Tore und Riegel der Erde bezeichnen hier die Unterwelt[2]), und der Torhüter sowie der Pestgott gehören zu dem Pantheon der unterirdischen Welt. Die Mutter und die zwei Töchter Eas vertreten wiederum den Hofkreis von Ea, aber anderseits deutet die Hinzufügung des Nin-gischzida, von der Gruppe Sin-Schamasch-Ischtar abgesehen, auf den zusammengesetzten Charakter der Serie, und diese Anschauung wird dadurch bestätigt, dass an einer wichtigen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, der Feuergott Nusku herangezogen wird, der als dritter in dem Gespräch zwischen Marduk und Ea erscheint[3]). Einer einfachern Gruppierung begegnen wir bei andern Beschwörungen dieser Serie — Bel, Belit, Ninib, Nusku, Sin, Ischtar, Adad, Schamasch und die Anunnaki[4]) — oder Bel, Belit, Ninib und Ischtar[5]) oder nur Sin und Ischum[6]), aber selbst diese bieten den Beweis, dass neben dem Ea-Ritual Beschwörungen, die auf ein Nusku-Ritual zurückführen, auch andere dem Ea-kult fremde Elemente in die Serie aufgenommen wurden, ohne jedoch die über alle andern Götter hervorragende Rolle des Ea zu beeinträchtigen. Ein Ea-Ritual bildet nicht nur den Grundstock der Serie, sondern kommt fast in allen Abteilungen zum Vorschein. Welches auch die andern Götter sind, die hier und da angerufen werden, auf Ea und die Beschwörungsformeln von Eridu kommt der Text fast stets zurück. So treffen wir gleich zu Anfang der 3. Tafel eine Anspielung auf die Beschwörungsformel von Eridu[7]), und die 16. Tafel schliesst mit den Worten[8]):

O! Mein Gott Ea, Erglänzung und Läuterung kommen dir zu.

Um nun auch einige Beispiele aus dieser Serie anzuführen, so lautet eine Beschreibung der Dämonen in der 3. Tafel folgendermassen:[9])

Böse *Rabisu* sind sie,
Aus E-kur[10]) kommen sie hervor,

1) So auch Thompson, Devils and Evil Spirits I S. 57.
2) Das Nähere in Kapitel XXV.
3) Tafel XVI, 120—151; Tafel K, 74—182 (dagegen Girru). Siehe S. 362 folg.
4) Tafel V, Kol. III, 59—IV, 6. 5) Tafel V, Kol. III, 29—36.
6) Tafel V, Kol. V, 19—21. 7) Zeile 5.
8) Tafel XVI, 356—357. 9) Tafel III, 23—108 mit Ergänzung durch XVII, Pl. 47.
10) Nach Thompson a. a. O. S. 5. „Die Unterwelt". Siehe jedoch oben S. 341 Anm. 6.

Boten des Bel [1]), des Herrn der Länder sind sie,
Der böse Utukku, der im Freien den lebenden Menschen unterjocht,
Der böse Alu, der wie ein Kleid bedeckt,
Der böse Ekimmu, der böse Gallu, der den Körper angreift,
Die Labartu, der Labasu, die dem Körper Krankheit zubringen,
Lilu, der im Freien umherwandert,
An die Seite des umhergehenden Menschen herantreten,
Schmerzhafte Krankkeit [2]) auf seinen Körper legen,
Bösen Bann in seinen Körper bringen,
Böse Krankheit [3]) auf seinen Körper legen,
Böse Pest in seinen Körper bringen,
Böses Gift in seinen Körper bringen,
Bösen Fluch in seinen Körper bringen,
Unheil, Frevel auf seinen Körper legen,
Mit Gift [und] Schlechtigkeit ihn belasten,
Unheil verursachen,
Der böse Mann, das böse Gesicht, [der böse Mund, die böse Zunge] [4]),
Böser Zauber, Zauberei, Hexerei,
Bann und alles Übel, das im Körper des Kranken [steckt],
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Böse Hexerei, die den Mund zuschliesst,
Böse Behexung, die die Zunge ergreift,
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Auf dem breiten Wege haben jenen Mann ergriffen,
Ich aber bin der Mann Eas [5]),
Ich aber bin der Mann Damkinas [6]),
Ich aber bin der Bote Marduks,
Um den behexten [7]) Kranken zu beleben
Hat der grosse Herr Ea mich gesandt,
Seine reinigende Beschwörungsformel der meinigen beigesellt,
Seinen reinigenden Mund dem meinigen beigesellt,
Seinen reinigenden Speichel dem meinigen beigesellt,
Sein reinigendes Gebet dem meinigen beigesellt,
Die Zerstörung der Glieder [8]), die den Körper des Kranken befallen hat,
Bei der Beschwörungsformel, auf Befehl Eas
Mögen jene Bösen vertrieben werden.
Die mächtige *eru*-Waffe des Anu halte ich in meiner Hand,
Möge der Befehlshaber Kullabis [9]), zu meinem Leben und Heil hinter mir folgen,
Der gute Schedu gehe zu meiner Rechten,
Der gute Lamassu gehe zu meiner Linken,
Nin-anna, die erhabene Schreiberin der Unterwelt,
Sage her eine reinigende Beschwörungsformel vor mir,

---

1) En-lil. 2) Aschakku. 3) umunna.
4) Ergänzt durch das Duplikat Cuneiform Texts XVII, Pl. 47.
5) D. h. im Dienste Eas stehend.
6) Geschrieben Dam-gal-nunna. Siehe oben S. 63 und 133.
7) ru-us-su.
8) Lies meschreti (anstatt eschreti) wie die von Thompson a. a. O. I S. 9 Anm. 7 angeführte Variante.
9) Geschrieben Dub-sag-Uruk. Vgl. Brünnow Nr. 3937. Welcher Gott hier gemeint ist, bleibt zweifelhaft.

Bei dem Namen Ningirsus, des Herrn des Schwerts, seid beschworen,
Böser Utukku, böser Alu, böser Ekimmu, böser Gallu, böser Gott, böser Rabisu[1]),
Unheilvoll sind sie,
Meinen Körper mögen sie nicht nahe kommen,
Vor mir mögen sie kein Unheil stiften,
Hinter mir mögen sie nicht folgen,
Mein Haus mögen sie nicht betreten,
Meine Umhegung mögen sie nicht durchbrechen,
Meine Wohnstätte mögen sie nicht betreten.
Beim Himmel seid beschworen, bei der Erde seid beschworen.

In einer ähnlich klingenden Beschwörung wird noch hinzugefügt[2]):

Wo ich stehe, steh du nicht,
Wo ich sitze, sitze du nicht,
Wo ich gehe, geh du nicht,
Wo ich eintrete, tritt du nicht ein.

Wie man sieht, wird diese Beschwörung dem exorcierenden Priester in den Mund gelegt, und dasselbe ist der Fall in den übrigen Beschwörungen dieser Tafel, soweit dieselben erhalten sind. Der Priester, der sich als Mann des Ea und der Damkina bezeichnet, betrachtet sich als von Ea gesandt, um den Kranken zu heilen[3]). Er verlässt sich einzig und allein auf die Unterstützung Eas — auf Eas Formel, Wort, Speichel und Gebet —, und mit der symbolischen Waffe des Anu bewaffnet, sucht er um die Hilfe verschiedener schützenden Geister nach, damit er nicht während des Verlaufes der Beschwörungszeremonien in die Macht der Dämonen falle, die ja gegen ihn als den Priester Eas noch feindlicher gesinnt sind, als gegen andere Menschen. Dabei ruft er zwei Gestalten an, die uns nur hier begegnen — den herrschenden Gott, der über Kullabi die Oberaufsicht führt, und eine Göttin, die in der Unterwelt die Stelle einnimmt, die im Pantheon der oberen Welt dem Schreibergott Nebo zukommt[4]). Die Nin-anna oder „erhabene Herrin“[5]) ist vermutlich eine Doppelgängerin der Ereschkigal oder Allatu, der Königin der Unterwelt[6]). Umgeben von schützenden Mächten zu seiner Rechten und Linken ist der Priester jetzt bereit, die befreiende Formel von Nin-anna zu empfangen, die mit der Anrufung des Kriegsgottes Ningirsu oder Ninib beginnend, eben die heilige Formel von Eridu ist[7]).

1) Diese und die folgenden Zeilen ergänzt durch das Duplikat, Cuneiform Texts XVII, Pl. 47.

2) Tafel III, 220—227.

3) Dass die Erwähnung Marduks auf spätere Zutat eines Mardukpriesters zurückgeht, beweist die Inkonsequenz, die in den Zeilen 67—71 vorliegt, wonach sich der Priester den Boten Marduks nennt und dann aussagt, dass er von Ea gesandt ist. Ferner zeigt Z. 82—83 deutlich, dass ursprünglich nur Ea mit seiner Gemahlin Damkina angerufen wurde.

4) Siehe oben S. 239.

5) Nicht „Herrin des Himmels“, wie Thompson a. a. O. II vorschlägt. Da Nin-anna zur Unterwelt gehört, kann sie kaum als Himmelsherrin bezeichnet werden.

6) Das Nähere in Kapitel XXV.

7) Vgl. Tafel III, 5 und 193.

In den übrigen Beschwörungen dieser Tafel sucht der Beschwörer, der sich auch direkt den exorcierenden Beschwörer Eas, den Priester[1]) Eridus nennt oder sich als den Beschwörer, den Diener Eas hinstellt, ebenfalls den Schutz der Götter gegen die Dämonen zu erlangen, ehe er selbst zu dem Heilungsritual schreitet. So hofft er, dass, wenn er das Haus des Kranken betritt[2]),

Schamasch vor mir, Sin hinter mir,
Nergal zur Rechten, Ninib zur Linken,

ihn begleiten, und dass ferner der schützende *schedu* und der *lamassu* ihm beistehen, wenn er sich dem Kranken naht und seine Hand auf das kranke Haupt legt[3]).

Zuweilen geht dieser Wunsch in ein förmliches Gebet über — so am Schluss der Tafel[4]):

Er, der alles beruhigt, alles besänftigt,
Der durch seine Beschwörung alles besänftigt,
Ist der grosse Herr Ea.
Er ist es, der alles beruhigt, alles besänftigt,
Der durch seine Beschwörung alles besänftigt.
Wenn ich mich dem Kranken nähere, wird er alles besänftigen;
Ich bin der Beschwörer, erzeugt in Eridu,
Der in Eridu und Schubari[5]) erzeugt wurde,
Wenn ich mich dem Kranken nähere,
Möge Ea, der König der Tiefe, mich beschützen,
Möge Ea, der König der Tiefe,
Vor mir beständig stehen.

Sodann wendet er sich noch[6]) an Nin-akhakuddu, die Schwester Anus, an Gur, die Herrin der reinen Gewässer, an Marduk, den Sohn Eridus, um Befreiung des Kranken von seinem Übel und betet zugleich auch für sein Heil zu Ea[7]).

Ea, König der Tiefe, schaue [auf mich (?)],
Ich, der Beschwörer, bin dein Diener.
Schreite zu meiner Rechten, begleite mich zur Linken!
Deine reinigende Beschwörungsformel füge zu der meinigen hinzu!
Deinen reinigenden Mund füge zu dem meinigen hinzu!
Reinigende Worte gewähre mir,
Mache heilsam die Aussage meines Mundes,
Befiehl, dass meine Bestimmungen rein machen,
Wohin ich gehe, möge ich Heil erlangen,
Möge der Mann, den ich berühre, geheilt werden.

---

1) ramku scha Eridu (Tafel III, 130). 2) 143—148.
3) 149—153. 4) 230—248.
5) Geschrieben A-kha (ki). A = Wasser, kha = Fisch, also wohl auch eine Stadt wie Eridu, am Persischen Golf gelegen, und vielleicht in der Nähe von Eas heiligem Ort zu suchen.
6) Hier eine Lücke von mehreren Zeilen, so dass vielleicht noch andere Götter genannt wurden. 7) 260—297.

Vor mir möge eine gnädige Tat [1]) verkündet werden,
Hinter mir ein gnädiger Finger ausgestreckt werden!
O! Sei du mir mein schützender Schedu!
O! Sei du mir mein schützender Lamassu!
O! Mein heilbringender Gott Marduk,
Wohin ich gehe, möge ich Heil erlangen!
Gott und Menschen mögen deine Grösse verkünden,
Jener Mensch möge dir in Demut huldigen
Und ich, der Beschwörer, in Demut werde ich dir huldigen [2]).

Zu Anfang der vierten Tafel wird eine der mannigfachen Beschreibungen der bösen Dämonen gegeben, die für diese Serie so charakteristisch sind [3]).

Von Land zu Land wandern sie,
Die Magd aus ihrer Wohnung treibend,
Den Mann aus seiner Familie [4]) austreibend,
Den Sohn aus seines Vaters Haus austreibend,
Die Tauben aus ihrem Taubenschlag vertreibend,
Den Vogel aus seinem Nest austreibend,
Die Schwalbe aus ihrem Nest verscheuchend,
Das Rind ergreifen sie, das Lamm ergreifen sie:
Furchtbare Tage [5]), böse Utukku, Jäger sind sie,
Das Land unterjochend — sind sie.

In dieser Weise geht es weiter, und wie in der 3. Tafel wird Ea, der an einer Stelle der grosse *patesi* der Tiefe [6]) genannt wird, aufgefordert, gegen die Dämonen Front zu machen. Wie in der Schurpu-Serie der Versuch gemacht wird [7]), alle möglichen Vergehen aufzuzählen, durch die der von Krankheit behaftete den Zorn eines Gottes oder einer Göttin auf sich geladen hat, so wird hier eine unendlich lange Liste von Möglichkeiten, welcher Art der quälende Dämon sein dürfte, in Betracht gezogen [8]). Interessant in dieser Aufzählung sind die Angaben über die verschiedenen Arten umherirrender Totengeister [9]), die als mögliche Ursache des Leidens angeführt werden [10]).

Sei es ein Ekimmu, der aus der Erde hervortritt,
Sei es ein *Lilu*, der kein Ruhelager hat,
Sei es eine unverheiratete Magd,
Sei es ein unverheirateter Mann,
Sei es einer, der ins Freie hingeworfen ward,
Sei es einer, der ins Freie hingeworfen ward und mit Erde nicht zugedeckt wurde,

---

1) Lies *epischtum*, nicht *egirtum*, wie Thompson vorschlägt. Vergl. den in Zaubertexten und Gebeten häufigen Ausdruck *epischtum damiktum*.

2) Diese zwei Zeilen häufig auch am Schluss von Gebeten, z. B. Rawlinson IV², 20, Nr. 2, Rev. 8—9; King, Babylonian Magic Nr. 2, 41; Nr. 6, 94; Nr. 12, 94; Nr. 27, 24 u. s. w.

3) Kol. I, 25—43. 4) *bit emutischa* „Haus seiner Familie."

5) Über diesen Ausdruck siehe oben S. 305 Anm. 4.

6) Kol. IV, 1—3; *patesi* = Herrscher. 7) Siehe oben S. 325 folg.

8) Kol. IV, 42—V, 53 mit Ergänzung Cuneiform Texts XVI Pl. 50 (45, 744 obv.

9) Ekimmu. 10) Kol. IV, 42—V, 14.

Sei es einer, der durch einen Palmbaum umkam,
Sei es einer, der in einem Schiff den Wassertod fand,
Sei es ein unbegrabener Ekimmu,
Sei es ein Ekimmu, für den nicht gesorgt wird,
Sei es ein Ekimmu, für den man kein Totenopfer brachte,
Sei es ein Ekimmu, für den man kein Trankopfer ausgoss,
Sei es ein Ekimmu, der keine Nachkommen hat.

Aus einem andern Text, den wir noch anführen werden,[1]) erfahren wir, wie sehr man sich vor einem Toten fürchtete, der eines unnatürlichen Todes gestorben war, oder für dessen Bestattung man nicht die nötige Fürsorge gezeigt hatte. Auch durch Berührung oder Zusammenleben mit Leuten, die entweder selbst durch Dämonen verunreinigt waren oder sich als Hexen entpuppten, konnte man unter den schädlichen Einfluss der bösen Dämonen gelangen. Von solchen Möglichkeiten wird in unserm Texte ebenfalls eine lange Reihe angegeben[2]) in der Hoffnung, dass man mit der Aufzählung auch die wirkliche Ursache des Leidens treffen werde.

In schwerwiegenden Worten wird der unselige Dämon verflucht, Hunger und Durstqualen zu erleiden und hilflos umher zu irren[3]).

Solange du aus dem Körper des Mannes, Sohn seines Gottes[4]),
Nicht weichst, solange du nicht weichst,
Sollst du keine Speise zu essen bekommen, kein Wasser trinken,
Deine Hand nicht ausstrecken gegen die Schüssel[5]) meines Vaters Bel, deines Erzeugers,
Weder mit See- noch mit Süsswasser, noch mit verdorbenem Wasser, weder Tigriswasser
Noch Euphratwasser, noch Cisternen- noch Kanalwasser sollst du . . . . . .
Willst du zum Himmel fliegen, so sollst du keine Flügel haben,
Willst du dich auf der Erde verbergen, so sollst du keinen Wohnsitz haben.
Gegen den Mann, den Sohn seines Gottes, tritt nicht heran.
Hinweg mit dir!
Deinen Kopf lege nicht auf seinen Kopf,
Deine Hand lege nicht auf seine Hand,
Deinen Fuss lege nicht auf seinen Fuss,
Mit deiner Hand berühre ihn nicht,
Deinen Nacken kehre ihm nicht zu[6]),
Dein Auge erhebe nicht zu ihm,
Kehre nicht deinen Blick nach hinten[7]),
Rufe ihm nicht zu[8]),
Ins Haus tritt nicht ein,
Ins Gehege dringe nicht ein,
In den Wohnsitz tritt nicht zu ihm ein,
Inmitten der Stadt umringe ihn nicht,
An der Seite schliesse ihn nicht ein.

1) Siehe unten S. 372—373. 2) Kol. V, 21—53; vgl. Tafel V, Kol. I, 51 — II, 2.
3) Tafel IV, Kol. V, 54—VI, 42. 4) Seines Schutzgottes.
5) Gemeint ist die Opferschüssel.
6) D. h. tritt nicht zu ihm heran.
7) D. h. sieh ihm nicht nach. 8) D. h. verfluche ihn nicht.

Auf Befehl Eas möge der Mann, Sohn seines Gottes,
Gleich einem Topf Fett[1]) gesäubert werden,
Gleich einem Topf Butter möge er gereinigt werden,
Dem Schamasch, dem Führer der Götter, vertraue ihn an,
Durch Schamasch, den Führer der Götter, möge sein Heil der Gnade der Götter anvertraut werden[2]).

Die fünfte Tafel scheint sich ausschliesslich mit Beschwörungen gegen die „bösen Sieben" zu beschäftigen. Wir müssen uns aber mit einigen Beispielen von Beschreibungen dieser Dämonen begnügen. Die Tafel beginnt[3]):

Fieber und Schüttelfrost, die alle [Kräfte] vermindern,
Ist der böse Utukku, der von Anu erzeugt wurde,
Ist die Pest, der geliebte Abkömmling Bels,
Der Spross der Ereschkigal[4]).
Oben zerstören sie, unten richten sie Unheil an,
Ausgeburten der Unterwelt sind sie,
Oben brüllen sie, unten schreien sie,
Der bittere Speichel der Götter sind sie,
Die schweren Stürme, die vom Himmel herkommen, sind sie,
Die Eule[5]), die in der Stadt schreit, sind sie,
Kinder, erzeugt von Anu, Ausgeburt der Erde sind sie[6]),
Über die hohen Mauern, die breiten Mauern, wie eine Flut gehen sie dahin,
Von Haus zu Haus dringen sie,
Keine Tür kann sie ausschliessen,
Kein Riegel zurückhalten;
Durch die Tür gleich einer Schlange gleiten sie,
Durch die Türangel gleich dem Sturm blasen sie,
Die Frau trennen sie von des Mannes Umarmung,
Das Kind reissen sie hinweg von den Knien des Mannes,
Den Herrn von seiner Familie[7]) vertreiben sie,
Schmerz und Jammer, die sich hinter dem Manne befestigen, sind sie.

Das Gleichnis mit Sturm und Flut wird in einer andern Beschreibung weiter ausgeführt, in der die Dämonen direkt als die „Sieben" bezeichnet werden[8]):

Zerstörende Tage[9]), böse Winde sind sie,
Ein Tag des Unheils, einen bösen Sturm verkündend, sind sie,
Ein Tag des Unheils, einem bösen Sturm vorangehend, sind sie,
Vollkommene Sprösslinge, vollkommene Erzeugnisse[10]),
Boten der Pest sind sie,
Herolde der Ereschkigal[11]) sind sie.
Der Sturm, der durch das Land jagt, sind sie,

---

1) Siehe Thompson, Devils and Evil Spirits I, S. 47 Anm. a.
2) Vergl. oben S. 348. 3) Kol. I, 1—43. 4) Geschrieben Nin-ki-gal.
5) Über die Eule als Unglücksvogel und als Dämon siehe Thompson, Devils and Evil Spirits I, S. LI—LII.
6) D. h. sie gehören dem Himmel und zugleich der Erde an.
7) Siehe oben S. 358 Anm. 4.
8) Kol. II, 65—III, 26. 9) Siehe oben S. 305.
10) Im Text wird der Singular gebraucht.
11) Geschrieben Nin-ki-gal, „die Herrin der Unterwelt".

Sieben Götter des ausgedehnten Himmels sind sie,
Sieben Götter der ausgedehnten Erde sind sie,
Sieben plündernde Götter sind sie,
Sieben mächtige Götter sind sie,
Sieben böse Götter sind sie,
Sieben böse Labartu[1]) sind sie,
Sieben böse brennende Labartu sind sie,
Sieben im Himmel, sieben auf Erden.

Dass die „Siebenzahl" nicht wörtlich zu nehmen ist, darf man wohl aus der letzten Zeile dieser Beschreibung schliessen. Darum heisst es auch zu Anfang einer andern Beschwörung[2]):

„Sieben und abermals sieben Krieger sind sie",
Die auf einmal von Anu erzeugt werden,
Dahinbrausende Stürme sind sie,
Ein Weib haben sie nicht, einen Spross erzeugen sie nicht,
Einsicht kennen sie nicht,
Wie Pferde im Gebirge aufgewachsen sind sie,
Feindlich dem Ea sind sie,
Herolde der Götter sind sie,
Um Unheil anzustiften stellen sie sich in der Strasse auf,
Vor Nergal, den mächtigen Krieger Bels, schreiten sie einher.

Wie in der fünften, so spielen auch die „Sieben" in der 16. Tafel die Hauptrolle, und neben verschiedenen Beschreibungen, die wiederum ihr unheilvolles Treiben besonders betonen, begegnen wir in dieser Tafel auch mythischen Anspielungen, die zum Teil an den Kampf der Tiamat und ihrer Armee von Monstren gegen die Götter erinnern, zum Teil aber auch wohl auf andern Erzeugnissen des literarischen Geistes in Babylonien beruhen, in denen die zerstörende Wucht der entfesselten Naturelemente als ein Kampf dargestellt ward seitens der Götter, die die Weltordnung symbolisieren — also vornehmlich Sin, der Mondgott, Schamasch, der Sonnengott und Ischtar, die Göttin des Lebens und der Befruchtung — gegen die zerstörenden Mächte. Erst aus dieser Tafel erfahren wir also, warum mit Vorliebe die bösen Dämonen mit den verheerenden Stürmen verglichen werden[3]).

Vernichtende Stürme, böse Götter sind sie,
Unbarmherzige Dämonen[4]), am Himmelsfirmament erzeugt, sind sie,
Unheilvolles Werk anrichtend sind sie,
Die täglich ihr böses Haupt zum Unheil erheben.
Um Verderben anzurichten, [schreiten sie voran].
Von dieser Sieben ist [der erste] der Südwind,
Der zweite ein Drache[5]) mit aufgesperrtem Rachen, dem niemand [widerstehen kann][6]),

1) Hier allgemein für Dämonen gebraucht. Siehe oben S. 352.
2) Kol. IV, 60—Kol. V, 17; eine dritte Beschreibung in dieser Tafel Kol. V 28—58 (= Rawlinson IV², Kol. V, 30—60) ist bereits oben S. 282 mitgeteilt worden.
3) Tafel XVI, 1—51.
4) *schedu* hier durch den Zusatz *la padutum* als böse Geister gekennzeichnet.
5) Uschumgallu. 6) Der Verfasser denkt hier wohl an die Tiamat.

Der dritte ein starker Panther, der die Kleinen (?) raubt,
Der vierte eine Schreckensschlange . . . ,
Der fünfte ein furchtbarer *abbu*[1]), hinter dem kein . . . . . .
Der sechste . . . ., der Gott und König angreift,
Der siebente ein böser wütender Sturm . . . . . ,
Sieben sind sie, Boten des Anu, ihres Königs,
Jammer verbreiten sie von Stadt zu Stadt,
Drangsal am Himmel verursachend jagen sie in Zorn dahin,
Dichte Wolken, die am Himmel Verhüllung verursachen,
Angreifende heftige Winde, die den hellen Tag in Dunkelheit verhüllen.
Dahinschreitend mit dem bösen Sturm und dem bösen Winde,
Die Flut des Adad, stürmende Krieger sind sie,
Zur rechten des Adad dahinschreitend,
Am Himmelshorizont gleich dem Blitze leuchten sie auf,
Um Unheil anzurichten, schreiten sie voran.
Am ausgedehnten Himmel, der Wohnung Anus, des Königs
Stellen sie sich unheilvoll auf, — ohne gleichen sind sie.

In den letzten Zeilen wird angedeutet, dass die „Sieben" einen Angriff auf Anus Gebiet unternommen haben. Bel hört von diesem Versuch, den Himmel zu stürmen, und berät sich mit Ea, um die „Sieben" zu bekämpfen, denen es gelungen ist, den Mondgott und Sonnengott gefangen zu nehmen und selbst die Ischtar in ihre Gewalt zu bringen. Aus dem Verlauf der Erzählung geht hervor, dass es sich um eine Mondfinsterniss handelt, die also in mythologischer Weise als eine Gefangennahme des Mondes durch die bösen „Sieben" aufgefasst wird und wodurch auch der Sonnenlauf gestört wird und das ganze Leben auf Erden gefährdet erscheint. Der Feuergott Nusku als der allgemeine Bote der Götter[2]) wird nun eingeführt und von Bel mit einer Botschaft an Ea betraut[3]):

Bel sah die Bedrängnis des Helden Sin am Himmel,
Der Herr sprach zu seinem Boten Nusku:
Mein Bote Nusku, trage meine Botschaft zu der Tiefe.
Die Nachricht von meinem Sohn Sin, der im Himmel unheilvoll verdunkelt worden ist,
Erzähle dem Ea in der Tiefe.
Nusku hiess die Botschaft seines Herrn gut,
Zu Ea in der Tiefe ging er eilends (?).
Dem mächtigen (?) Fürsten, dem erhabenen Herrn Ea
Wiederholte Nusku dort die Botschaft seines Herrn.
Ea in der Tiefe hörte jene Botschaft.
Er biss seine Lippen und füllte seinen Mund mit Weh.
Ea rief seinen Sohn Marduk und betraute ihn mit einer Botschaft:
Gehe, mein Sohn Marduk,
O Fürstensohn[4]), der Erleuchter Sin, der im Himmel unheilvoll verdunkelt ist
— Seine Verdunklung erstreckt sich über den Himmel.

---

1) Ein wildes Tier. Thompson vergleicht (Devils and Evil Spirits I, S. 89 Anm. a das arabische *ḥubâb* „schlange", was aber kaum angeht.
2) Siehe oben S. 232. 3) X, 108—151.
4) D. h. Sohn des Fürsten Ea. 5) Na-an-na-ri.

Diese sieben bösen Götter, die ohne Furcht töten,
Diese sieben bösen Götter, die gleich dem Sturme
Heranrücken, das Land durchwühlend,
Wie ein Regensturm über das Land dahin brausend.
Im Zorn haben sie sich vor dem Erleuchter Sin aufgestellt,
Den Helden Schamasch [und] den Krieger Adad haben sie in ihre Gewalt gebracht.

Sodann folgt die leider nur teilweise erhaltene Anordnung, um dem bösen Treiben der „Sieben" ein Ende zu machen. Uns interessiert in der Erzählung zunächst die Einfügung eines Mythus in einen Zaubertext, die auf die literarische Zusammensetzung der Zaubertexte ein wichtiges Licht wirft, und sodann die Art, wie das so häufig vorkommende Gespräch zwischen Ea und Marduk hier mit einem ursprünglich ganz fremden Stoff zusammen geworfen ist. In dem Mythus selbst müssen Bel und Ea die Hauptrollen gespielt haben mit Nusku als Vermittler, und man kann sich vorstellen, dass durch diese zwei Mächte ein siegreicher Kampf gegen die „Sieben" geführt wurde, der mit deren Fesselung endete. Indem also ein Vergleich angestellt wird zwischen scheinbaren Störungen in der Naturordnung und den entsprechenden Übeln, die unter den Menschen vorkommen, werden die Wintergüsse, die Mondfinsternisse und andere gewaltige Naturerscheinungen als ein Kampf gegen die Himmelsmächte dargestellt, entsprechend dem Angriff der bösen Dämonen auf die Menschen, und auf diese Weise wird also der Mythus für den Zaubertext verwertet. Mit dem Zaubertext verbindet sich aber notwendigerweise eine Beschwörung, und da bot sich also auch die Gelegenheit, das Gespräch zwischen Ea und Marduk, das auch sonst in dieser Serie vorkommt,[1]) einzuflechten.

Anklänge an diesen Mythus finden wir auch in einer andern Tafel dieser Serie, deren Stellung sich vorläufig nicht ermitteln lässt.[2]) Hier wird, nachdem das Treiben der bösen Dämonen unter den Menschen wiederum ausführlich beschrieben ist, auf ihren Angriff auf die Götter angespielt:[3])

Himmel und Erde bringen sie in ihre Gewalt und schonen selbst die Götter nicht,[4])
Auf Erden sind sie schonungslos, böse ist ihre Umschrankung (?)
Zum hohen Himmel begeben sie sich, zum unerreichbaren Himmel[5]).

Da tritt der Feuergott Girru auf und hört von Anu die Klage über das Unheil, das die bösen Sieben angerichtet haben.

1) Z. B. Tafel E (Cuneiform Texts XVI, Pl. 37, 29 folg); A (a. a. O. Pl. 24 17 folg.).

2) Tafel K. (Cuneiform Texts XVI, Pl. 42—49).

3) Pl. 43, 65—107.

4) Lies *ilu ul ipdû* nach K. 4905, wodurch der Sinn dieser von Hehn „Sünde und Erlösung" S. 18 nicht verstandenen Zeile klar wird.

5) Kaum, wie Hehn a. a. O. 14 vorschlägt „sodass man nicht auf sie losgehen kann."

O! Feuergott, jene Sieben, wo wurden sie geboren, wo erzogen?
Jene Sieben wurden im Berg des Sonnenuntergangs geboren,
Jene Sieben sind im Berg des Sonnenaufgangs erzogen,
In den Höhlen der Erde wohnen sie,
In den entlegenen Teilen der Erde leben sie,
Unbekannt im Himmel und auf Erden — sind sie bedeckt mit Schreckensglanz,
Unter den weisen Göttern sind sie nicht bekannt,
Ihre Namen sind nicht bekannt weder im Himmel noch auf Erden,
Diese Sieben gallopieren über das Gebirge des Sonnenuntergangs,
Diese Sieben, auf dem Gebirge des Sonnenaufgangs belustigen sie sich,
Durch die Höhlen der Erde kriechen sie,
In den entlegenen Teilen der Erde liegen sie,
Nirgends sind sie bekannt, weder im Himmel noch auf Erden sind sie bekannt.

Der Feuergott wird sodann ersucht, sich dem Marduk zu nähern, um von diesem Rat zu holen. Girru tut, wie ihm befohlen, aber Marduk muss sich erst an Ea wenden. [1])

In das Haus seines Vaters Ea trat er ein und sprach zu ihm:
Mein Vater, Girru ist angelangt am Sonnenaufgang und hat die verborgenen Orte durchschritten,
Mache dich auf, um die Wege und den Aufenthaltsort dieser Sieben zu ergründen.
Darauf antwortete der weise Sohn Eridus,
Der Gott Ea [sprach zu] seinem Sohn Marduk:
Mein Sohn, diese Sieben wohnen auf der Erde,
Diese Sieben kommen aus der Erde hervor,
Diese Sieben, auf der Erde sind sie geboren,
Diese Sieben, auf der Erde sind sie erzogen,
Sie sind herangetreten, um die Ufer der Tiefe zu betreten.

Hier wird Marduk wiederum in Folge der spätern Redaktion durch die Priester Babylons als Vermittler zwischen Girru und Ea eingeführt, während sich gewiss ursprünglich der Feuergott als der Götterbote direkt von Ea Bescheid über den Ursprung und das Wesen der Sieben holte. Der Mythus wird nicht zu Ende geführt, und der Text geht in eine Beschwörung mit Beschwörungszeremonie über, in der behufs Heilung des Kranken mit der heiligen Formel Eridus die Anrufung an den Feuergott Girru, an Ereschkigal, die Gemahlin des Nin-azu, an Ninakhakuddu, an Ischum, den grossen Leiter und *rabisu* der Götter, und an Schamasch verbunden wird. [2])

In dieser Weise wird wiederum der Mythus mit dem Bestreben, sich von den Plagen der Dämonen zu befreien, zusammengebracht. Wie in diesen zwei Beispielen mythologische Gesichtspunkte mit dem Zauberritual vermengt werden, so haben wir auch Legenden, die in Zaubertexten

1) Pl. 45, 119—137.

2) 164—181. Gegen Schluss der Tafel (Z. 295—301) werden Sin, Schamasch, Ischtar, Nin-azu, König der Waffe, Scharru „der Strassengott", Ischum, der „Aufseher über die Nacht" und andere Götter angerufen.

verwertet werden — darunter eine interessante Erzählung von dem Wurm, der den Zahnschmerz symbolisiert,[1]) auf welche wir bei der Besprechung der Babylonischen Mythen und Legenden noch zurückkommen werden.[2])

Ausser diesen sechs Serien liegen viele grössere oder kleinere Bestandteile von Beschwörungstexten vor,[3]) abgesehen von den hunderten von Fragmenten, die noch unveröffentlicht im Britischen Museum[4]) und anderswo liegen, welche gewiss — jedenfalls zum grossen Teil — zu Serien gehören.[5]) Ehe wir das Thema verlassen, seien noch einige Proben aus diesen Bruchstücken vorgeführt, denn, wenn auch hierdurch neue Gesichtspunkte nicht gewonnen werden noch aus weiteren Veröffentlichungen zu erwarten sind, so besitzt doch fast jeder Text ganz bestimmte Eigenarten, entweder durch spezielle Krankheitserscheinungen, mit denen er sich beschäftigt oder durch eine besondere Art Hexen, von der er handelt, oder durch seine eigentümliche Götteranrufung, aus der zuweilen wichtige Schlüsse für den Abfassungsort des Fragments oder der Serie, zu der das Fragment gehört, gezogen werden können. Dazu kommt, dass, wenn auch die Anschauungen, die den Beschwörungen zu Grunde liegen, stets dieselben sind, und auch ganze Zeilen und selbst Abschnitte im Wortlaut mit Stellen in den bereits analysierten Serien übereinstimmen, doch fast jede Beschwörung etwas Bemerkenswertes bietet, und man staunt daher über die unendlich grosse Zahl der Formeln, die im Laufe der Zeit in Babylonien entstanden sind. Gerade die Unzahl der Formeln bietet den eklatantesten Beweis für die Beliebtheit, der sich die Zaubertexte erfreuten, sowie für die Zähigkeit, mit der man an den Vorstellungen, die dieselben hervorriefen, festhielt. Ein besonders interessantes Fragment liegt in einem Text[6]) vor, der aus beinahe 300 Zeilen besteht und durch angedeutete Striche im Original in 29 Beschwörungen geteilt ist. Es beschäftigt sich mit verschiedenen durch die Dämonen verursachten Krankheiten sowie mit allerlei Unheil, das von geheiligten, aber übelgesinnten Personen, von unbestatteten Toten u. s. w. entweder angestiftet worden ist oder zu befürchten ist.

Die Hauptdämonen, die in Betracht kommen, werden zu Anfang des Textes angeführt,[7]) nämlich Utukku, von dem hier ähnlich wie in der

---

1) Cuneiform Texts XVII, Pl. 50. Vergl. einstweilen Thompson, Devils and Evil Spirits I, S. LXIII—LXIV. 2) Kapitel XXIV.

3) Hauptsächlich im 4ten Band der Rawlinson'schen Cuneiform Inscriptions of Western Asia zerstreut, aber zum Teil auch in andern Bänden — jetzt zum grossen Teil durch Fossey, „La Magie Assyrienne" (Paris 1902) bearbeitet.

4) Siehe Bezold, Catalogue of Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, Index s. *Incantations* und *Ceremonies and Rites*.

5) Aus Bezolds Katalog erfahren wir noch die Titel einer ganzen Anzahl von Serien.

6) Rawlinson II, 17—18; in besserer Gestalt bei Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 11. (S. 82—99). 7) Siehe oben S. 279—280, wo die ersten zehn Zeilen der ersten Kolumne bereits übersetzt sind.

‚Utukki limnuti' Serie von dem Ekimmu[1]) verschiedene Gattungen angegeben werden, Schedu — hier als „schlechter" bezeichnet im Gegensatz zu den schützenden schedus,[2]) die dem Menschen beistanden — Alu und Ekimmu. Zu diesen werden im Laufe der Beschwörungen Aschakku — der Dämon der Auszehrungskrankheit — und Namtar — der Pestdämon — hinzugefügt und gelegentlich wird die ganze Serie[3]) angeführt Utukku, Alu, Ekimmu, Gallu, Ilu limnu „der böse Gott", Rabisu, Labartu, Labasu, Akhkhazu, Lilu, Lilitu und Ardat lili, genau wie in den oben besprochenen Serien. Aber neben den Dämonen musste man sich auch gegen gewisse Individuen schützen, und auch mit diesen beschäftigt sich unser Text. Wir haben gesehen, dass der Zauberglaube in gewissem Sinne alles in sich einschloss, was nicht als normal erschien. Allen Erscheinungen, die über das Gewöhnliche und daher Natürliche hinausgingen, mass man eine besondere Bedeutung bei, und diese Anschauung, auf Personen übertragen, führte dazu, dass man sich gegen ‚geheiligte' wie gegen ‚ungeheiligte' und daher im religiösen Sinne „unreine" Personen schützen musste, da sowohl die, die ihr Leben in den Dienst der Religion stellten als diejenigen, die als Hexen erkannt wurden oder als ‚unrein' galten oder aus irgend einem Grund aus der religiösen Gemeinschaft ausgeschlossen waren, eine Abweichung von dem normalen Zustand darstellten und daher die Kraft besassen, den normalgestalteten Menschen Schaden anzutun und Leid, Drangsal und Schmerz zu verursachen. Gleich nach der Erwähnung einiger Hauptdämonen geht unser Text im dritten Abschnitt zu einer Aufzählung gewisser ‚geheiligter' und sodann ‚unreiner' Personen über, gegen die eine Beschwörung vorgeschrieben ist.[4])

Die Hierodule,[4]) deren Herz[5]) krank[6]) ist, die feindliche Hierodule,
Die dem Anudienst geweihte, die nicht beruhigt[7]) ist,

---

1) Siehe oben S. 280. 2) So z. B. in diesem Text Kol. II, 40 wie gewöhnlich neben *lamassu* genannt. 3) Kol. II, 60—63.

4) *Ḳadischtu* i. e. ‚Heilige' oder ‚Geheiligte', wie auch im alten Testament die Ḳedescha (z. B. Hosea 4, 14), die einem Gotte geweihte Frau bedeutet und nur später durch die Abneigung gegen solchen Dienst die Bedeutung Hure gewinnt. Vergl. einstweilen Zimmern, Keilinschriften und das alte Test. S. 423 u. 603.

5) Gewöhnlich bedeutet das kranke Herz im medizinischen Sinne „krankes Inneres" aber hier ist das Herz scheinbar als Sinn, Gemüt aufzufassen. Das ‚kranke' Herz wäre also hier gleich dem erzürnten Gemüt.

6) *marṣu.* v. Oefele sucht nachzuweisen (Oriental. Literaturzeitung II Sp. 26), dass *marṣu* wie das entsprechende Wort im Ägyptischen nur „Schwäche" oder „Schmerz" bedeuten kann. Gewiss ist dies der ursprüngliche Sinn, aber wenn er auch mit seiner Behauptung recht hat, dass der Begriff „krank" sich mit den Anschauungen der alten Medizin über die Ursache körperlichen Leidens nicht verträgt, so beweist doch gerade eine Stelle wie die unsrige, dass man über die ursprüngliche Bedeutung von *marṣu* hinausging. Bei der *ḳadischtu* ist nicht anzunehmen, dass das „kranke" Herz auf einen Dämon zurückgeführt wurde, sondern es soll nur ihren üblen Sinn zum Ausdruck bringen.

7) d. h. erzürnt. *la nakhu* = *la nukh libbi,* ‚unberuhigtes' und daher ‚erzürntes Gemüt.'

Die Frühgeburt,[1]) die vor der Zeit zur Welt kam,
Der Unbegrabene, der nicht Bestattete (?),
Der das drohende Unheil nicht abwendet,[2])
Der den schädlichen (?) Kampf unternimmt[3]) (?),
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

In dem Kapitel über den Kult[4]) werden wir Gelegenheit haben, die eigentümliche Stellung, die die geheiligten Frauen neben den Priestern und Priesterinnen einnahmen, zu beleuchten. Hier interessiert uns nur der aus dem Text hervorgehende Schluss, dass solchen Frauen, die im Dienste eines Gottes standen, dieselbe Macht zugesprochen wurde, Unheil anzurichten, wie das bei den Hexen der Fall war.[5]) Eine übelgesinnte oder gar feindliche oder erzürnte Heilige stellte eine wirkliche Gefahr dar. Im Verlauf des Textes[6]) wird das Unheil näher betrachtet, das von einer Frühgeburt und von einem unbestatteten Toten ausgehen kann. Beide sind in den Begriff des „unreinen" eingeschlossen, und ebenso muss man in den zwei folgenden Zeilen ‚unreine' Mächte irgend welcher Art erblicken, die wohl mit den bösen Dämonen auf gleiche Stufe zu stellen sind.

Durch die spezielle Anführung bestimmter Krankheiten, die diesen Text auszeichnete, gewinnt er auch an Bedeutung für das Studium der Babylonischen Medizin, und es lohnt sich von diesem Gesichtspunkte aus einige Auszüge mitzuteilen, die zugleich einen weiteren Einblick in die enge Verbindung zwischen dem ärztlichen Beruf und dem des Beschwörers in Babylonien und Assyrien gewähren.[7])

(1) Widerwärtiges, Ungünstiges,
Schwäche (?), kranke[8]) Gelenke,
Maschkadu[9]), rapadu[10]), schaschschaṭu[11]), samanu[12]),

---

1) *ispu kûbu* — als ein Begriff aufzufassen. *ispu* = neugeborenes und *kûbu* = „monströs". Vergl. zu dieser Bedeutung Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloniern S. 33. Ob aber dieses Wort in dem von Hunger bearbeiteten Text vorliegt, möchte man bezweifeln.

2) Da von den guten Dämonen — *schedu* und *lamassu* — ausgesagt wird, dass sie das Böse abwenden (z. B. Rawlinson I, 47, Kol. V, 43) und auch von dem gegen die Dämonen angerufenen Feuergott Nusku dasselbe gilt (z. B. Rawlinson IV², 14 Nr. 2 Rev. 23), so ist unter dem, der das nicht tut, eine böse Macht zu verstehen.

3) Die Übersetzung dieser Zeile wird unter aller Reserve gegeben.

4) Kapitel XXVI.

5) Zu beachten ist, dass auch die Dämonin Labartu eine *kadischtu* genannt wird (Myhrman, Zeitsch. f. Assyr. XVI, S. 180 Zeile 37).

6) Siehe unten S. 372—373. 7) Kol. I, 18—71. 8) Wörtlich „nicht gute".

9) Ideographisch ‚zusammengepresst', also vielleicht Gelenkkrampf oder gar Gicht.

10) rapâdu = hinstrecken — vielleicht daher eine Art Erlähmung.

11) Vielleicht als ‚schmerzhaft' zu deuten.

12) Da *samanu* (oder *zamanu* bös) in Verbindung mit Namtar und Aschakku gebraucht wird (z. B. Rawlinson IV², 29 Nr. 1, Rev. 22), so ist darunter wohl nicht eine besondere Krankheit zu verstehen, sondern eine Beschreibung einer Krankheit.

Verwundung[1]) der Gelenke, krankhafte Gelenke,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.
(2) Leberschmerz, Leibschmerz[2]), Leibschneiden[3]),
Gallenschmerz[4]), Kopfschmerz,
Die böse *schûlu*[5]), Beulen(?)[6]), Geschwulst(?)[7]),
Verwundung des . . . .[8]), schmerzhafte *imschu*,
Unheilvolles, Widerwärtiges,
Ungünstiger Traum,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.
(3) O, du, der du die Gestalt des Menschen ergriffen hast,
Übles[9]) Gesicht, übles Auge,
Übler Mund, üble Zunge,
Üble Lippe, übler Atem,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.
(4) Die Säugende[10]),
Die Säugende mit guter Brust,
Die Säugende mit bitterer Brust,
Die Säugende mit verwundeter Brust,
Die Säugende, die an einer Brustwunde gestorben ist,
Die Schwangere, deren Gebärmutter[11]) gesund ist,
Die Schwangere, deren Gebärmutter offen[12]) ist,
Die Schwangere, deren Gebärmutter gelockert ist,

---

1) *nipiṣ buâni.* Vergl. *khip libbi* „Zerschlagensein des Innern" (Küchler, „Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin" S. 65). Vgl. auch a. a. O. S. 106 *tarâku* ‚schlagen' als synonym von *napasu.*

2) *muruṣ libbi.* Letzteres Wort nicht als ‚Herz', sondern als Inneres im allgemeinen — also etwa Leib — aufzufassen nach Küchler a. a. O. S. 65.

3) *kiṣ libbi* — ebenfalls nach Küchler a. a. O. S. 65 ‚Innerer Schmerz' und wohl als ‚Kolik' zu deuten.

4) Im Text steht *murṣu muruṣ marti* i. e. Gallenschmerzkrankheit — ein weiterer Beweis, dass *murṣu* eine allgemeine Bedeutung wie ‚Schmerz' angenommen hat (gegen Oefele siehe oben S. 366) Anm. 6. Über Gallenkrankheiten handelt der von Küchler bearbeitete Text a. a. O. 42 folg.

5) Ideographisch *u-mun*, was gewöhnlich *bêlu* „Herr" bedeutet.

6) *raibtu.* 7) *ratitu.*

8) Fossey, Magie S. 147 ‚cancer des reins'.

9) D. h. eine Gesichtskrankheit und ebenso bei den folgenden Gesichtsteilen u. s. w.

10) Gemeint ist eine Mutter, die ein neugeborenes Kind säugt, im Gegensatz zu *tarîtu* — die Mutter, die das Kind im Mutterschoss trägt.

11) Wörtlich „Leib", wie auch im Hebräischen *beṭen* „Leib" für den Mutterschoss gebraucht wird.

12) Da von einer Schwangern die Rede ist, kann dem Ausdruck „offen" nicht die Bedeutung zukommen, die man aus dem Gebrauch im Hebräischen zu eruieren geneigt wäre. Nach der Stelle im Gilgamesch-Epos Tafel I, Kol. IV, 8 u. 16, wo dieselben Verben „öffnen" und „lockern" von der Vorbereitung zur sexuellen Verbindung gebraucht werden, zu schliessen, kann es sich hier nur um eine Schwangere handeln, die während der Schwangerzeit sexuellen Umgang führt. Die zwei Zeilen würden also genau denselben Gedanken ausdrücken.

Die Schwangere, deren Gebärmutter nicht gesund ist,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.
(5) Schmerzhafter Aschakku, übler Aschakku,
Aschakku, der den Menschen nicht lässt,[1])
Aschakku, der nicht weggeht,
Aschakku, der nicht ausrückt, böser Aschakku,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.
(6) Schmerzhafter Namtar, starker Namtar,
Namtar, der den Menschen nicht verlässt,
Namtar, der nicht weggeht,
Namtar, der nicht ausrückt, böser Namtar,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.
(7) Leberkrankheit, die schlimm ist[2]),
Schüttelfrost[3]),
Krankheit, die nicht weggeht, Krankheit der Glieder,
Krankheit, die nicht ausrückt, in bösem Zustand[4]),
Beim Himmel sei beschworen.
Bei der Erde sei beschworen.
(8) Unheil durch Speichel, der aus dem üblen[5]) Munde ausgespuckt wird,
Ledergurt[6]) (?), der Unheil veranlasst, indem er schlecht angebunden ist[7]),
Seitenschmerz[8]), Körperschmerz[9]),
Nägelverwundung[10]) (?), Beulen (?),

---

1) D. h. chronisch ist.

2) *maruschtu*. Ich fasse diesen Ausdruck sowie *murṣu limnu* „böse Krankheit" (oder Schmerz) in der drittfolgenden Zeile als medizinische Ausdrücke auf, um den Grad der Krankheit — ob mild, schlimm, verschlimmert (zum letzteren Ausdruck vgl. Küchler a. a. O. S. 132 zu *uschamraṣu*) — anzudeuten.

3) Wörtlich „Kälte" oder „Frost" Krankheit. Die ideographische Bezeichnung Mi+u+na (= schad muschi „Mitternacht" Rawlinson IV², 26, Nr. 2, 18—19) deutet ebenfalls auf eine Erkältung irgendwelcher Art. Vergl. auch Rawlinson IV², Kol. II, 15, 38 und Küchler a. a. O. 90.

4) Siehe Anm. 2. 5) D. h. kranker Mund.

6) *naruḳu*. Vielleicht handelt es sich um einen Lederverband, wie in dem Medizinischen Text KK 71, b + 238, Spalte IV, 4 (ed. Küchler — vgl. S. 124 —, wo *bar* vielleicht = *kamû* „binden" zu deuten ist, entsprechend *rakâsu* in unserm Text). Siehe die Stelle Cuneiform Texts XVI Tafel A (Pl. 25) Kol. IV, 12.

7) *raksat*.

8) Wörtlich ‚Schneidung' oder ‚Zerschneidung der Seite'. Vgl. *ḳiṣ libbi* „Leibschneiden" (siehe oben S. 368).

9) *galibat zumri* „Stechen", Muskelschmerz oder dergleichen. *zumru* Körper" scheint medizinisch „Ausseres" im Gegensatz zu *libbu* „Inneres" anzudeuten.

10) *liḳit ṣupri* — kaum „Krallengriff", wie Delitzsch (Handw. 385b) vorschlägt. Fossey, Magie assyrienne S. 463—464 macht den Versuch, die Ausdrücke in dieser wie in der vorhergehenden Zeile alle als unreine Gegenstände und Stoffe — croûte des flancs, croûte de corps, rognure d'angles, chiffon, guenille — zu betrachten, allein die Vergleiche mit arabischen Wurzeln, die er anstellt, sind höchst zweifelhafter Natur und durchaus nicht befriedigend. Die ersten fünf Zeichen der Zeile 63 in dem ideographischen Texte entsprechen der 25. Zeile (siehe oben S. 368 Zeile 6) und müssen sich daher auf Krankheitserscheinungen beziehen.

Ein alter Schuh[1]), einschneidender Ledergurt[2]) (?),
Das Gegessene[3]), das aus dem Körper vertrieben worden[4]) ist,
Die Speise, die den Leib des Menschen bedrängt,
Die Speise, die nach dem Essen zurückgegeben wird[5]),
Das Wasser, das, nachdem es getrunken, verderblich wirkt,
Übler Speichel, der nicht mit Staub bedeckt wurde,
Den der Wind nicht ins Feld trägt,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Eine gewisse Ordnung ist in dieser Reihe der acht Beschwörungen nicht zu verkennen, wenn sie auch nicht konsequent durchgeführt worden ist. So werden in der ersten Gelenkkrankheiten angeführt, gegen die man durch Anrufung des Himmels und der Erde Schutz sucht. In der zweiten dagegen sind eine Anzahl verschiedener Krankheiten zusammengeworfen, zunächst solche, die wichtige Organe angreifen, und sodann, wie es scheint, eine Serie von Anschwellungskrankheiten, wie Beulen, Geschwülste und dergleichen. Darauf folgen krankhafte Erscheinungen an den Gesichtszügen, während die vierte Gruppe auf der Vorstellung beruht, dass sich ein Krankheitsdämon mittelst einer Person eingeschlichen hat. Wir haben bereits hervorgehoben, dass geheimnisvolle Naturerscheinungen und Vorgänge bei dem Zauberglauben eine bedeutende Rolle spielen, und von diesem Gesichtspunkte aus begreifen wir, dass die wunderartige Ernährung des Kindes durch die Brust der Mutter oder der Amme Staunen, aber zugleich auch Besorgnis erregte. Gedieh das Kind nicht, so war der Schluss nahe gelegt, dass die Säugende daran schuld war, entweder dass ihre Brust selbst von einem Krankheitsdämon angesteckt war, der dann in den Körper des Kindes überging, oder bei gesunder Brust, dass die Mutter oder Amme behext war, respektive sich selbst als Hexe entpuppte. Um alle möglichen Fälle mit einzuschliessen, wird also die Beschwörung gegen die Säugende selbst gerichtet — worauf sich die erste Zeile bezieht — sowie gegen den Dämon, der sich möglicherweise in die Brust eingeschlichen hat.

Noch geheimnisvoller als der Ernährungsvorgang beim Kinde war

---

1) D. h. ein Schmerz oder ein Geschwür durch einen verrotteten oder drückenden Schuh oder durch einen ins Fleisch schneidenden — wohl zu eng angepassten — Gürtel verursacht.

2) *mesiru par'a.*

3) Dass *lî* eine bestimmte Speise bedeutet, wie Fossey a. a. O. S. 357 annimmt, ist möglich, jedoch gerade die dort angegebene Stelle Rawlinson IV², 27, Nr. 6, Z. 19 *akala lî* spricht dafür, dass es sich um eine „eingenommene" Speise handelt. Diese Bedeutung verträgt sich übrigens mit der bereits von Zimmern, Busspsalmen S. 46, Anm. 1 ermittelten Bedeutung „schlürfen" des zu Grunde liegenden Stammes. Siehe auch oben S. 350 Anm. 4.

4) D. h. Erbrechen.

5) Ebenfalls „erbrechen". Küchler, Beiträge u. s. w. S. 124 macht auf die reichhaltige Terminologie für den Begriff des „Erbrechens" im Assyrischen aufmerksam.

die Entwickelung des Lebenssamens im Mutterleibe, und wenn schon das Weib an und für sich durch den Kontrast gegen das männliche Wesen in der äussern Erscheinung, wie durch ihre Funktionen — man denke nur an den geheimnisvollen, regelmässig wiederkehrenden Prozess der Menstruation — als halb mysteriöses Wesen betrachtet wurde[1]), so war das um so mehr während der Zeit der Fall, da sich der Foetus in ihrem Körper zu einem eignen und neuen Wesen ausbildete. Man darf aber bei der angeführten Beschwörung gegen die schwangere Frau noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass es sich in der Tat um Krankheiten beim Manne handelt, die man dem sexuellen Umgang mit einem schwangern Weib zuschrieb, sei es wiederum, dass letztere selbst von einem Krankheitsdämon ergriffen war, der also durch die Verbindung zwischen Mann und Weib in den Körper des ersteren überging, oder dass das Weib selbst behext war, respektive sich als Hexe entpuppte.

Die fünfte Beschwörung richtet sich gegen einen Krankheitsdämon, der wohl besonders häufig den Menschen ergriff, und man hat wohl richtig geschlossen[2]), dass *Aschakku* die Auszehrungskrankheit darstellte, wie es ganz ausser Zweifel steht, dass unter *Namtar*, gegen den sich die sechste Beschwörung richtet, eine ansteckende Pestkrankheit zu verstehen ist.

In der achten Beschwörung sind eine Anzahl körperlicher Übel zusammengestellt, die, soweit überhaupt ein ordnendes Prinzip vorliegt kleinere Unpässlichkeiten darstellen — Bedrückungen, Ritzwunden, verdorbenen Magen, kleine Hautgeschwüre und dergleichen. So eigentümlich es uns erscheinen mag, so scheint man selbst Schmerzen, die durch rein triviale Umstände, wie zu enge Schuhe oder einen schlecht passenden Gürtel, hervorgerufen wurden, auf Dämonenkniffe zurückgeführt zu haben. Etwas anderes liegt natürlich bei der Erwähnung des Speichels aus krankem Munde zu Anfang und am Schluss der Beschwörung vor. Es ist kaum anzunehmen, dass das vorauszusetzende Zudecken des Speichels aus hygienischen Grundsätzen erfolgte. Vielmehr besteht eine Verbindung mit den Vorstellungen, die man sich über den Speichel der Hexen machte, dem man eine übelwirkende Kraft zusprach[3]).

Unter den folgenden Beschwörungen bieten wiederum die, die als Schutz gegen die Totengeister vorgeschrieben werden, ein besonderes Interesse. In dem Kapitel[4]) über die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode werden wir Gelegenheit haben näher darauf einzugehen, welches Gewicht man auf die sorgfältige Bestattung der Toten legte. Hier genügt es zu betonen, dass eine unbegrabene Leiche nicht nur als Fluch für

[1]) Vgl. Ploss, Das Weib 2. Aufl. S. 111—116.

2) Siehe oben S. 348 folg. 3) Über „Speichel"-Aberglauben siehe Frazer, Golden Bough (2. Aufl.) I, S. 389—391.

4) Siehe Kapitel XXV.

den Verstorbenen galt, sondern auch eine Gefahr für die Lebenden in sich barg. Der umherirrende Schatten des Unbegrabenen suchte sich an den Lebenden dadurch zu rächen, dass er allerlei Unheil anstiftete. Auf die engen Beziehungen zwischen Dämonenwahn und dem Glauben an das schädliche Wirken der Totengeister deutet bereits der Name *Ekimmu* hin, der sowohl als Dämonennamen wie als Totengeist gebraucht wird[1]). Gewisse Dämonen, die man sich in der Nähe von Gräbern lauernd dachte, sind wohl im Grunde genommen mit den umherirrenden Geistern identisch. Auf jeden Fall musste man sich gegen die Toten schützen, die unter gewissen Umständen auf die Erde zurückkehren konnten, um die Leidenden zu plagen. Aus dieser Vorstellung heraus erklären sich die mannigfachen Vorkehrungen, die man in Babylonien wie in Assyrien wie bei allen andern Völkern vornahm, um die Toten in ihrer Behausung festzuhalten. Man brachte sie gewaltsam in tönerne Gefässe hinein, wobei man sich nicht scheute die Knochen zu zerbrechen, um einem Entkommen vorzubeugen, man bedeckte sie mit tönernen oder metallenen Deckeln und die Furcht vor Wiederkehr des Toten war wohl die ursprüngliche Veranlassung für die sich allmählich einbürgernde Sitte, die Toten unter die Erde zu schaffen. Ja, sogar die Verbrennung der Leichen, soweit sie im Altertum vorhanden war, hing vielleicht mit dieser selben Furcht zusammen, wenn auch bei dieser Sitte andere Ideen, wie die Reinigung und Heiligung durch das Feuer, mit hineinspielten[2]). Am Schluss des Gilgameschepos[3]) finden wir eine realistische Schilderung der Übel, die man mit der Nichtbestattung der Leichen verbunden glaubte. Die Unglückseligen irren im Freien umher, von Hunger geplagt, gleich den Hunden auf das angewiesen, was sie in den Strassen finden. Gegen die Übel, die nun diese Toten an den Lebenden ausüben, richtet sich eine Reihe von Beschwörungen in unserm Text[4]).

Gegen den, der in den Graben geworfen wurde,
Dessen Entscheidung [nicht ausgeführt ist][5]),
Dessen Grab nicht zugedeckt ist,
Gegen einen Totengeist der nicht bewältigt worden ist[6]),
Der hingeworfen wurde, ohne zugedeckt zu werden,
Dessen Haupt nicht mit Erde zugedeckt wurde,

---

1) Siehe oben S. 280. In dem Gilgameschepos (Tafel XII, Kol. VI, 8 und 9) wird z. B. der Geist ein *ekimmu* genannt, aber auch *utukku* wird für Totengeist angewandt, z. B. Gilgameschepos Tafel XII, Kol. III, obv. 24 u. 28.

2) Siehe hierüber Robertson Smith, Religion of the Semites (2. Aufl.) S. 371.

3) Tafel XII, Kol. VI, 9—12. 4) Kol. II, 6—36.

5) Lies *purusu la uparris* und vergl. den in den Zaubertexten häufigen Ausdruck „Richte mein Gericht, entscheide meine Entscheidung" z. B. oben S. 306 folg. — der schliesslich die Bedeutung „schaffe mir Recht" erlangte. Unsere Stelle will also sagen, dass dem Toten das ihm zukommende Recht, würdig bestattet zu werden, nicht gewährt worden ist.

6) Zur Ruhe gebracht.

Der Königssohn[1]), der im Freien liegt,
In einen Schutthaufen[2]) hineingeworfen wurde,
Gegen den Helden[3]), der durch eine Waffe getötet worden ist,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Hieran schliesst sich eine kurze Beschwörung, augenscheinlich direkt an den herumirrenden Geist gerichtet, um sich gegen sein Eindringen zu jeglicher Zeit zu schützen:

Täglich, wenn ich esse,
Täglich, wenn ich trinke,
Täglich, wenn ich mich zur Ruhe lege,
Täglich, wenn ich träume[4]),
Mögest du entweichen.
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Sodann folgt eine längere Beschwörung, die wiederum Schutz gegen Tote gewähren soll, welche unter ungewöhnlichen Umständen ein jähes Ende fanden, und unter der Voraussetzung, dass es um ihr Seelenheil schlecht bestellt ist, zurückkommen mögen, um die Lebenden zu plagen. Auch nach der Bestattung musste man sich des Toten annehmen, ihm Trank und Speise darbieten und durch Lebendigerhalten seines Andenkens wie durch Trankopfer für seine Wohlfahrt in dem grossen unterirdischen Raum, in dem man sich die Toten versammelt dachte, sorgfältig sorgen.

Gegen den, der durch Hunger und im Gefängnis[5]) gestorben ist,
Gegen den, der durch Durst und im Gefängnis gestorben ist,
Der verhungerte, der in seinem Hungerzustand
Keinen Wohlgeruch zu riechen bekam,
Der am Ufer des Flusses
Zu Grunde ging und starb,
Der auf dem Felde[6]) oder in einem Morast den Tod fand,
Gegen die *ardat lili*, die keinen Mann hat,
Gegen den starken *lilu*, der keine Frau hat,
Gegen den, der einen Namen hat[7]),
Gegen den, der keinen Namen hat,
Gegen die Frühgeburt[8]), die vor der Zeit zur Welt kam,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

---

1) So im Text. Man darf wohl vermuten, dass, falls wirklich *scharru* im Originaltext steht, dies auf einer Verwechslung mit dem ähnlich anzusehenden Zeichen für Mensch beruht. Ganz anders dagegen ist der Ausdruck *scharru* in der 16. Tafel der Utukki limnuti Serie 185 (Cuneiform Texts XVI Pl. 21) zu beurteilen. Siehe unten S. 391.

2) *ina namê* wörtlich „in einer Ruine".

3) Wörtlich „starken". Gemeint ist der Krieger, der in der Schlacht fiel.

4) *luschtabri*. Von Fossey (Magie assyrienne S. 157) missverstanden.

5) Oder „in Gefangenschaft". Gemeint ist, wer umkommt, ohne dass sich jemand um ihn kümmert, und der also nicht bestattet wurde.

6) Im Freien. 7) Dessen Namen man nicht kennt. 8) Siehe oben S. 367 Anm. 1.

Durch Gedankenassociation geht man also in dieser Beschwörung von der Beziehung auf solche, die eines unnatürlichen Todes starben und vor denen man sich, da unter solchen Umständen die Vernachlässigung der Leiche vorauszusetzen ist, schützen musste, zu den Nachtgeistern und sodann zu den Dämonen im allgemeinen über, ob bekannt oder unbekannt, um schliesslich zu der unförmlichen Frühgeburt zu gelangen, die ebenfalls einen unnatürlichen Tod darstellte, und bei der man, da sie kaum zu den einst Lebenden gerechnet werden konnte, wohl auch nicht wusste, auf welche Weise für sie gesorgt werden sollte.

Im weitern Verlauf des Textes werden Vorschriften angegeben zur Heilung von Kranken, die wiederum durch gewisse zugrunde liegende Vorstellungen unser Interesse in Anspruch nehmen.

Für Augenkrankheiten, die im alten wie im heutigen Orient so vorherrschten, lauten die Vorschriften folgendermassen[1]):

Schnüre von hell gefärbter Wolle,
Mit reiner Hand dargereicht (?),
Gegen Gelbsucht[2]) des Auges,
Binde zur Rechten[3]);
Einen *luluti* Ring mit funkelndem Steine,
Aus seinem eignen Lande gebracht,
Gegen Entzündung[4]) des Auges,
An den kleinen Finger,
Zu seiner linken [Hand] lege an,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Sodann wird, wie es scheint, auf eine Vorschrift zur Fernhaltung der Dämonen übergegangen[5]), die für Kranke im allgemeinen Gültigkeit hat und auf der Vorstellung beruht, dass der bereits von Dämonen Ergriffene dem weiteren Angriff der Dämonen besonders ausgesetzt sind.

Weisse Wolle zu Garn gesponnen,
An die Frontseite seines[6]) Bettes

1) Kol. II, 45—53. Wir besitzen einen andern Zaubertext Rawlinson IV^2, 29*, der sich in ausführlicher Weise über Augenkrankheiten verbreitet und zugleich durch die öfters rein medizinischen Vorschriften deutlich zeigt, welche Aufmerksamkeit man diesem Zweig der Heilkunde widmete. Über Gelbsucht des Auges handelt auch der von Küchler (Beiträge S. 58 folg.) bearbeitete Text.

2) *amurriḳanu*. Beachte, dass *ḳanu* als gemeinsames Element dieser wie der in der drittfolgenden Zeile erwähnten Augenkrankheit erscheint. Für *amurriḳanu* schlägt Küchler (a. a. O.) „Gelbsucht" vor, worauf die ideographische Schreibweise hindeutet.

3) Des Kranken.

4) *kuḳanu*. Ideographisch gu+lal-e. Da *gu* auch *ximu* „Glanz" bedeutet (Br. Nr. 11, 140) and *lal* = *malû* voll ist (Br. Nr. 10, 096), so liegt es nahe, bei *ku* an Entzündung zu denken. Dass man mit ḳu „Schnur" als Äquivalent von dem Zeichen *gu* nicht an allen Stellen auskommt, hat bereits Zimmern (Busspsalmen 103 folg.) wahrgenommen. Schi+gu+lal bedeutet auch *naschu* „Erhaben", Br. Nr. 11, 152.

5) Kol. II, 54—72.

6) Des Kranken.

Und an die Spitze[1]), binde.
Schwarze Wolle zu Garn gesponnen,
Zu seiner Linken[2]) binde.
Der böse Utukku, der böse Alu, der böse Ekimmu,
Der böse Gallu, der böse Gott, der böse Rabisu,
Die Labartu, der Labasu, der Akhkhazu,
Lilu, Lilitu, Ardat lili.
Hexerei, Behexung, Spuk,
Widerwärtiges, Unheil,
Ihr Kopf gegen seinen Kopf[3]),
Ihre Hand gegen seine Hand,
Ihr Fuss gegen seinen Fuss,
Mögen nicht herankommen,
Mögen nicht herannahen.
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Es sollen also durch diese Vorschrift alle möglichen Dämonen von dem Kranken ferngehalten werden, und das Binden scheint den Zweck gehabt zu haben, eine Art Schutzwall um den auf dem Krankenlager liegenden Patienten zu bilden. Damit allein ist aber dem Leidenden noch nicht geholfen, denn der Dämon, der ihn gefangen hält, muss ja ausgetrieben werden. Das geschieht mittelst Reinigung durch Wasser, wie in der nächsten Beschwörung ausgeführt wird. Wenn bei dieser Gelegenheit der Rabisu 'der Laurer' besonders genannt wird, so müssen wir hierin wohl ein abermaliges Beispiel für den allgemeinen Gebrauch dieses Dämonennamens erblicken.[4]) Als Gegenstück zu dem bösen Dämon werden die Schutzgeister *schedu* und *lamassu* aufgefordert, an Stelle des herausgetretenen Rabisu in den Körper einzutreten[5]).

Marduk,
Sohn Eas,
Mit reinem, strahlendem Wasser,
Mit hellem, glänzendem Wasser,
Sieben Mal und abermals sieben Mal,
Besprenge,
Reinige,
Läutere,
Möge der böse *Rabisu* weichen,
Möge er beiseite treten,
Möge der gute Schedu, der gute Lamassu,
Sich in seinem[6]) Körper festsetzen.
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Dass das Eintreten der guten Dämonen in den Körper ebenso

1) *amartu*. Nach Delitzsch, Handw. S. 91b „Seitenlehne". Da aber ideographisch „Kopfseite" entspricht, so ist eher an die Spitze des Bettes zu denken, — das obere Ende im Gegensatz zu dem unteren Ende — *pûtu*.
2) Des Kranken.
3) Im Original auf zwei Zeilen verteilt.
4) Siehe oben S. 352.
5) Kol. III, 1—13.
6) Des Kranken.

wörtlich zu verstehen ist, wie die Anschauung, dass die Krankheit durch das Vorhandensein eines bösen Dämons im Körper verursacht ist, geht aus einer spätern Stelle in diesem Text hervor,[1]) in der Marduk Aufgefordert wird, in den Kopf eines Leidenden an Stelle des bösen Dämons einzutreten, und ebenso werden die Feuergötter Nusku[2]) und Ischum ersucht[3]), in den Körper als Schutz einzudringen. Die babylonische Magie verfährt eben wie die Magie im Allgemeinen nach logischen Grundsätzen,[4]) und wenn man sich auch wohl keine klare Vorstellung machte, auf welche Weise gute Dämonen und gar Götter in den Körper eindringen konnten, so war der Glaube davon als Schlussfolgerung aus der Vorstellung von dem Vorhandensein böser Dämonen in den Körpern der Kranken schlechterdings gefordert. Die Anschauung hängt eng mit dem Glauben an besondere Schutzgötter, die den einzelnen Menschen begleiten, zusammen, wie dies ja auch Fossey anerkannt hat,[5]) nur das man sich diese Schutzgötter als zu beiden Seiten des Menschen aufgestellt dachte. Als weitern Schutz gegen die Dämonen oder als ein zweites Mittel der Abschliessung gegen diese wird nun anempfohlen,[6]) den Behexten mit einer Gipshülle zu umgeben, ähnlich wie oben gegen die Labartu[7]) eine Umhüllung aus Mehlbrei vorgeschrieben wurde.

Schliesse jenen Menschen in eine Hülle ein,
Mit einer Hülle aus Gips
Schliesse das Tor rechts ab.
Schliesse das Tor links ab.
So wird der Bann gelöst werden
Und alles Böse.
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Die nun folgende Beschwörung[8]) kann als Gegenstück dienen zu der öfters in den Zaubertexten vorkommenden Beschreibung der Eigenart der Dämonen, sich auf allerlei Art in die verborgensten Winkel einzuschleichen. In ausführlicher Weise wird angegeben, wo die Dämonen nicht eintreten sollen. Nachdem sie im Allgemeinen aufgefordert worden sind, „In jenes Haus nicht einzutreten“ wird spezifiziert, weder von der Seite, noch von hinten, noch durchs Fenster, weder am hellen Tage, noch in der Nacht und Dunkelheit. Ferner wird ersucht, dass sich die Dämonen nicht in einen Krug verstecken mögen, um dann beim Trinken in den Körper eines Menschen einzudringen. Weder die Bergspitzen noch die Höhlen sind sicher gegen deren Eindringen. Sie sollen sich nicht durch einen Riss ins Haus oder ins Grab einschleichen.[9])

1) Kol. IV, 5—8.
2) Kol. IV, 11—17 (Gischbar).
3) Kol. IV, 47—49.
4) Vergl. Jevons, Introduction to the History of Religion S. 28 folg.
5) Magie Assyrienne S. 23.
6) Kol. III, 14—20.
7) Siehe oben S. 337.
8) Kol. III, 21—58.
9) Kol. III, 41—45.

Mögen sie nicht bei Sonnenaufgang hineintreten,[1])
Mögen sie nicht bei Sonnenuntergang hineintreten,
Mögen sie nicht des Nachts in die Glieder eines Menschen fahren,
Mögen sie sich nicht an der Seite des Schutzgottes einschleichen,
Noch sich hinter dem Schutzgott einschleichen.[1])

Sodann wird noch einmal alles in bezug auf das Eindringen ins Haus zusammengestellt[2]):

Durch das Tor des Hauses sollen sie nicht eindringen,
Durch die Tür des Hauses sollen sie nicht eindringen,
Durch den Riegel des Hauses sollen sie nicht eintreten,
Durch den Verschluss des Hauses sollen sie nicht eindringen,
Durch das Türschloss des Hauses sollen sie nicht eindringen,
Durch den hintern Teil des Hauses sollen sie nicht eindringen,
Von der Seite des Hauses sollen sie nicht eindringen,
Durch den obern Türzapfen sollen sie nicht eindringen,
Durch den untern Türzapfen sollen sie nicht eindringen,
Durch die obere Türangel sollen sie nicht eindringen,
Durch die untere Türangel sollen sie nicht eindringen,
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

Zum Schluss[3]) werden in einer längern Serie von Beschwörungen noch eine Anzahl Götter besonders angerufen, um Schutz gegen die Dämonen zu gewähren und zwar Marduk, Nusku und Ischum dadurch, dass sie, wie bereits angemerkt, in den Kopf der Behexten eintreten mögen an Stelle des bösen Dämons; Nin-akha-kuddu, die die Herrin der Beschwörungen in Eridu genannt wird, durch ihr reinigendes Wort, Gula durch ihre Linderung verschaffende Hand, während Bau nur im allgemeinen aufgefordert wird, vorzutreten, und Ereschkigal, die Gemahlin des Nin-azu[4]), ersucht wird, ihr Gesicht abzuwenden, so dass der böse Dämon Utukku sich entfernen und der gute Schedu und der gute Lamassu an dessen Stelle in den Körper eintreten mögen.

Die Tafel schliesst mit einer Anrufung des Schamasch und des Marduk[5]).

Möge der umherirrende Mensch durch ein gnädiges Opfer
Geheilt gleich reinem Kupfer glänzen.
Möge jener Mensch
Durch Schamasch am Leben bleiben.
O! Marduk, erstgeborener Sohn der Tiefe,
Erglänzung und Läuterung kommen dir zu.
Beim Himmel sei beschworen,
Bei der Erde sei beschworen.

---

1) In das Haus des Menschen.
2) Kol. III, 46—48. 3) Kol. IV, 1—52.
4) Siehe oben S. 364. Da Ereschkigal die Göttin der Unterwelt ist, wird sie ersucht, sich von dem mit dem Tode bedrohten Kranken abzuwenden, nicht wie die andern Götter, sich ihm zuzuwenden. Die Dämonen bringen ja die Lebenden in das Gebiet dieser Göttin und sind gewissermassen ihre Boten.
5) Kol. IV, 53—59.

Angesichts der wichtigen Rolle, die die Besprengung mit Wasser in den Zaubertexten spielt, seien noch einige kurze Beispiele von Beschwörungen mitgeteilt, die diese Phase des Zauberrituals beleuchten und zugleich die weitere Entwickelung der zu Grunde liegenden Anschauung nach zwei verschiedenen Richtungen andeuten, die rein rituelle Reinigung einerseits, die sich allmählich von dem eigentlichen körperlichen Leiden trennte und, als religiöse Lehre betrachtet, das Gewicht darauf legte, dass sich der Mensch durch Vermeidung alles dessen, was im religiösen Sinne als unrein galt, tauglich mache zur Ausführung der Kultpflichten gegen die Götter. Diese Lehre führte naturgemäss zu der Auffassung dass nur der „reine" Mensch vor den Göttern erscheinen könne. Anderseits verbanden sich mit der Besprengung wohl schon in früher Zeit hygienische Rücksichten, und wenn auch diese zunächst die untergeordnetere Rolle spielten, so musste doch mit der Zeit auch dieser Gesichtspunkt zur Geltung kommen. Dem rituellen Verfahren trat daher das medizinische zur Seite, und ebenso, wie in den Lebensmassregeln, die wir im Pentateuch antreffen, diese zwei Seiten — die rituelle und die Rücksicht auf körperliches Wohlsein — so eng verbunden sind, dass man schwerlich die eine von der andern trennen kann, so ist in den Zauberformeln und ganz besonders bei Besprengungszeremonien der Übergang von dem religiösen zu dem wenigstens quasi-medizinischen Verfahren kaum zu spüren.

Vorzugsweise wird bei der Besprengung Euphratwasser vorgeschrieben. Wurde ja dieser Strom ideographisch geradezu als „der Strom"[1]) bezeichnet, und obgleich der Tigris besonders bei den Assyrern auch als heiliger Fluss galt, so gab man doch stets dem Euphrat den Vorzug. So heisst es daher in einem Beschwörungstext von den Wässern des Euphrats[2]);

Das reine Wasser[3]),
Das Wasser des Euphrats, das in einem [reinen?] Ort [fliesst?],
Das Wasser, das in der Meerestiefe[4]) treu bewahrt wird[5]),
Das reine Wasser, von Ea[6]) gereinigt,
Die sieben Söhne der Tiefe sind es,
Die das Wasser gereinigt, hell und glänzend gemacht haben.
Vor Eurem Vater Ea,
Vor Eurer Mutter Damkina.
Möge er[7]) rein werden, hell und glänzend gemacht werden.

---

1) Brünnow Nr. 11444 A+rat, das letztere Zeichen phonetisches Komplement. (Delitzsch, Assyr. Lesestücke 4. Ausg., S. 39, Nr. 323).

2) Rawlinson IV^2, 14, Nr. 2, Obv.; auch Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 9, 1—19.

3) Stets im Plural.

4) *Apsu* — der Wohnsitz des Ea.

5) Der Euphrat ist also nach dieser Anschauung ein Ausfluss des Persischen Golfes.

6) Also geheiligt durch das Zusammenfliessen mit dem *apsu*.

7) Der Kranke.

Jedoch ist man durchaus nicht an das Wasser der heiligen Ströme gebunden, denn ausdrücklich wird in einem andern Text[1]), in dem wiederum das Gespräch zwischen Marduk und Ea eingeführt wird[2]), angegeben, dass man Wasser aus einer Zisterne nehmen soll zur Heilung des Kranken, aber auf jeden Fall muss das Wasser stets rein sein. Der Text, der die Art der Reinigung näher angibt, lautet:

Gegen Fieber[3]) und Schüttelfrost[4]), die für den Körper unheilvoll sind,
Wasser aus einer Zisterne, dass keine Hand berührt hat[5]), fülle in ein Schukharratu-Gefäss[6]),
Binu-Holz[7]) und Maschtakal-Pflanze, Schalalu-Rohr, dicke (?) Ukhulu-Pflanze, gekelterten Dattelwein füge hinzu,
Einen funkelnden Ring[8]) füge hinzu,
Giesse das Wasser über jenen Menschen,
Reiss heraus die Wurzel der *matkanu*-Pflanze,
Zerstoss reines Salz und reine *ukhulu*-Pflanze,
Matku-Öl[9]), das aus dem Gebirge kommt, füge hinzu.
Sieben Mal reibe den Körper jenes Menschen ein.

Durch die Mischung mit solchen Kräutern, die sich als heilsam erwiesen hatten, wird die Besprengung aus dem Gebiet des rein rituellen Verfahrens entfernt, während uns die am Schluss angegebene Verknüpfung der Besprengung mit dem Einreiben des Körpers mittels einer sorgfältig zubereiteten Salbe direkt in das Gebiet des medizinischen Verfahrens hinüberführt.

So bewegen sich die Texte zwischen diesen zwei Gedankenrichtungen hin und her, und dem entsprechend verfolgen die Vorschriften das doppelte Ziel, erstens die rituelle Reinigung herbeizuführen und zweitens durch hygienische Massregeln oder Heilmittel in Verbindung mit Beschwörungsformeln und Sühnezeremonien dem Kranken Linderung zu verschaffen. Je nachdem also die eine oder die andere Richtung vorherrscht, haben wir einerseits Beschwörungstexte echtester Art, in denen das Zauberelement in den Vordergrund tritt und das hygienisch-medizinische die Nebenrolle spielt oder gar nicht zum Vorschein kommt, und anderseits Vorschriften und Formeln, die zwar auch noch den Zaubertexten zuzurechnen sind, aber bei denen die medizinische Seite den Ton angibt und das Zauberelement nur als Begleitung dient. Die Texte dieser Gattung bilden die eigentliche medizinische Literatur, von denen uns jetzt eine

---

1) Rawlinson IV², 26 Nr. 7; ähnlich Rawlinson IV², 16. Nr. 2, 30 flg
2) Angedeutet durch Abkürzung „Marduk sah" „Was ich" „Gehe mein Sohn"
3) *ummu* wörtlich Hitze. 4) *kûṣu* „Kälte". S. oben S. 369, Anm. 3.
5) Also direkt in das Gefäss geschöpft wurde.
6) Siehe oben S. 342.
7) Binu und Maschtakal zusammengenannt als Reinigungsmittel, z. B. Rawlinson V, 51 Kol. III, 8 und Maklu I, 21—23. Nach Maklu III, 177 und VI, 76 ist Maschtakal eine in Feldern häufige Pflanze.
8) Wohl als Amulet, wie in der Labartu-Serie (s. oben S. 338) und auch sonst der Ring als Zaubermittel angeführt wird. 9) Vielleicht „süss".

beträchtliche Anzahl vorliegt[1]). Erst aus diesen Texten, deren Verständnis jetzt durch Küchlers vorzügliche Arbeit eine so wesentliche Förderung gewonnen hat, lernen wir die Ausdehnung des rein medizinischen Wissens und der Heilkunde unter den Babyloniern und Assyrern kennen. Nicht nur werden eine grosse Anzahl Krankheiten unterschieden, und wenn auch nicht in technischer Sprache, so doch genau beschrieben, sondern, was besonders auffällt, die Zahl der vorgeschriebenen Pflanzen, Säfte, Öle und Salze ist ungemein umfangreich. Förmliche Rezepte, durch Mischung von Heilpflanzen, Salzen u. s. w. hergestellt, sowie Salben aus verschiedenen Stoffen zubereitet, werden vorgeführt und auch Diätmassregeln angegeben. An jedem Punkt jedoch weisst die Heilkunde auf den Zauberglauben hin. Der gewöhnliche Ausdruck für die Angabe, dass einer von einer Krankheit befallen ist, lautet „erfassen“[2]) — genau wie in den Zaubertexten der Dämon den Menschen erfasst. Das Wüten einer Krankheit heisst „fressen“[3]), was wiederum aus den Zaubertexten herübergenommen ist. Neben dem Trinken eines Heilmittels wird auch in vielen Fällen die Besprengung mit ihm angeordnet[4]), und wenn Beschwörungsformeln nicht vorgeschrieben werden, so deuten Anweisungen wie die, dass ein gewisses Mittel beim Herannahen des Morgensterns eingenommen werden soll[5]) oder des Nachts vor dem Herannahen des Ziegensterns gegen Morgen[6]), auf die nie ganz aufgelöste Verbindung mit dem Zauberglauben. Die Zaubersprüche werden sehr oft direkt nach Angabe der Heilmittel angeführt und bilden also die notwendige Ergänzung zu der Arznei selbst. So wird gleich zu Anfang des ersten von Küchler bearbeiteten Textes[7]) erst ein Rezept — ein Trank aus verschiedenen Pflanzen gebraut — gegen Leibschneiden vorgeschrieben, und sodann die Beschwörung, die über den Kranken an einem Tage der Flut gesprochen werden soll, und die mit dem Heilmittel in gar keiner Verbindung steht. Aber sowohl das Rezept wie die Beschwörung schliesst mit den Worten „so wird er genesen“. Anderseits finden wir eine ununterbrochene Reihe von medizinischen Vorschriften und Rezepten, denen eine

---

1) Z. B. Rawlinson, IV² 29*, aber ganz besonders jetzt die Sammlung und gründliche Bearbeitung solcher Texte bei Küchler, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin, Leipzig 1904. Ich möchte bei dieser Gelegenheit dem geehrten Verfasser dieses wertvollen Werkes sowie der Hinrichs'schen Buchhandlung meinen verbindlichsten Dank aussprechen für die gütige Zusendung der ersten 17 Probebogen, wodurch es mir möglich gemacht wurde, Küchlers Ergebnisse zum Teil noch für dieses Kapitel meines Buches zu verwerten.

2) Küchler, a. a. O., KK 191 u. s. w. Spalte II, 7. 10. 15 und *passim*.

3) A. a. O. Spalte II, 1. 2. 29 u. s. w. u. s. w.

4) Z. B. KK 71b + 238 Spalte II, 50 u. IV, 47.

5) Küchler, Beiträge KK 191 u. s. w. Spalte I, 3; II, 14; KK 71b + 238 Spalte II, 48 u. s. w.

6) A. a. O. KK 191 u. s. w. Spalte I, 29.

7) KK 191 u. s. w. Spalte I, 1—7.

Serie von Zauberformeln folgt, verbunden mit symbolischen Handlungen[1]). Aber auf welche Weise auch die Verbindung zwischen Heilkunde und Zauberglauben in den medizinischen Texten zur Geltung kommt, die Abhängigkeit des erstern vom letztern bildet stets das charakteristische Merkmal der Texte selbst. So interessant es nun wäre auch Beispiele aus dieser Gattung von Texten vorzuführen, so müssen wir doch, da sie in ein anderes Gebiet hinüberleiten, darauf verzichten und uns damit begnügen, den Übergang von dem einen in das andere Gebiet angedeutet zu haben. Statt dessen wenden wir uns zum Schluss — was für unsere Zwecke viel wichtiger ist — zu einer zusammenfassenden Betrachtung der eigentlichen Priesterrituale, deren sich die exorzierenden Priester gewissermassen als Kontrolle und Anleitung in Verbindung mit den Beschwörungen bedienten.

Neben den beiläufigen Vorschriften, die sich zerstreut in den Beschwörungen finden, haben nämlich die organisierten Priesterkollegien in den religiösen Zentren Babyloniens und Assyriens auch noch eigene Handbücher verfasst, nach denen sich ihre Mitglieder zu richten hatten, und in denen die mit dem Austreiben böser Geister und der Heilung von Krankheiten verbundenen gebräuchlichen Zeremonien im einzelnen aufgeführt wurden. Derartige aus der Erfahrung hervorgegangene Anleitungen, welche die erprobtesten Vorschriften und Heilmittel enthielten, mussten selbstverständlich im Laufe der Zeit den Rang und Umfang fest gefügter Rituale erlangen. In der Tat deuten eine ganze Reihe von Anzeichen darauf hin, dass man neben den Zusammenstellungen von Beschwörungen zu Serien zugleich Anleitungen für die Priester verfasst hat. Solche zusammenhängende Sammlungen zerfielen dann wieder in kleinere Unterabteilungen, je nach der Art des behandelten Gegenstandes oder der jeweiligen Klasse der Priester. Es liegen, mit andern Worten, gute Gründe zu der Annahme vor, dass sich auch bei den Babyloniern im Laufe vieler Generationen ein ähnlicher Prozess der Vereinigung und Zusammenstellung von Anleitungen für die amtierenden Priester entwickelt hat, wie bei den Hebräern, wo sich die verschiedenen priesterlichen Gesetzbücher oder Zusammenstellungen über die Regulierung der Opfer, die Anweisungen für die Festtage, die Behandlung des Aussatzes und dergleichen mehr zu einem umfangreichen Ritual entwickelt haben, nämlich dem sogenannten, später mit andern Gesetzsammlungen verschmolzenen Priesterkodex. Das hat einerseits zu einer Zusammenreihung von Beschwörungen zu bestimmten Serien, anderseits zu Opfer- und Beschwörungsritualen für den besonderen Gebrauch der Priester geführt.

Dass im alten Babylonien, den juridischen Teilen des Pentateuchs entsprechend, auch Codices von rein juristischem Charakter verfasst worden sind, ist durch die kürzliche Auffindung des Gesetzbuches

[1]) KK 191 u. s. w. Spalte II (Rezepte und Vorschriften) und Spalte III.

Hammurabis hinreichend bewiesen.[1]) Bruchstücke von Abschriften dieses Corpus finden sich in den Überbleibseln von Aschurbanapals Bibliothek.[2]) Auch die häufigen und oft recht detaillierten richterlichen Entscheidungen der Priester, denen man in den Geschäftsurkunden Babyloniens und Assyriens begegnet, setzen in den Händen der Richter befindliche geschriebene Handbücher voraus, auf Grund deren sie das Urteil fällten und ihren Spruch verkündigten. Sehen wir aber hiervon ab, und beschränken wir uns auf die spezifisch religiösen Sammlungen, so ist es das Verdienst Prof. Zimmerns, zuerst eine systematische Untersuchung der Texte unternommen zu haben, die Rituale enthalten, welche in Verbindung mit den verschiedenen Arten der religiösen Zeremonien[3]) gebraucht wurden. Die Untersuchung einer beträchtlichen Anzahl solcher Texte lehrt, dass man drei Hauptkategorien von Priestern, jede mit ihren besonderen Funktionen, unterschied: *Barû* (Weissager), *Aschipu* (Beschwörer) und *Zammaru* (Sänger). Dass es neben diesen auch noch andere gegeben hat, lässt sich aus den zahlreichen Bezeichnungen für priesterliche Tätigkeiten schliessen, die sich in Texten und Syllabaren[4]) finden. Wenn wir bedenken, dass in der nachexilischen Organisation des jüdischen Priestertums zu Jerusalem nicht weniger als vierundzwanzig Klassen von Priestern anerkannt wurden,[5]) so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass in dem weit entwickeltern Systeme Babyloniens, das ohne Zweifel einen bestimmenden Einfluss auf die exilischen und nachexilischen Führer der Juden ausgeübt hat, diese Zahl kaum kleiner sondern eher grösser gewesen ist. Wir dürfen desshalb erwarten, Ritualen zu begegnen, die für andere als die drei obengenannten Klassen bestimmt sind, wie z. B. solchen für Traumdeuter, obgleich anderseits die beiden Klassen der Weissager und Beschwörer die zwei wichtigsten Amtspflichten umfasst haben müssen, welche den babylonischen Priestern oblagen.

Was das einzelne Individuum anbetraf, so bestand dessen religiöses Bedürfnis hauptsächlich darin, einmal die Absichten der Götter zu erkunden und ihnen, wenn möglich, zuvorzukommen, anderseits sich von Übeln zu befreien und die fernere Feindschaft der Dämonen, Hexen und Zauberer zu vermeiden. Wir werden in den folgenden Kapiteln sehen,[6]) dass die Omenliteratur Babyloniens keinen geringern Umfang besessen hat, als die Beschwörungen, von denen wir so zahlreiche Beispiele mitteilen

1) Siehe oben S. 182 Anm. 4 und jetzt auch die Bearbeitungen von (a) Kohler und Peiser, (b) D. H. Müller (c) Cook und (d) R. F. und W. R. Harper.

2) Siehe Peiser, Jurisp. Babyl. quae supersunt p. 33, Meissner, Beiträge zur Assyriologie, III 493—523 und Scheil, Textes Elamites-Semitiques II, S. 48.

3) Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion II, 1 und 2.

4) Das nähere in Kapitel XXVI.

5) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes (3. Aufl.) Bd. II, 232 folg.

6) Kapitel XIX—XX.

konnten. So erklärt sich das hohe Ansehen, welches im babylonischen und assyrischen Kulte die zwei Klassen von Priestern genossen, deren Pflichten in erster Linie Weissagung und Geisterbannung waren.

Wenn wir nun einige Texte aus dem Ritual für den Aschipu näher betrachten, so finden wir, als ein charakteristisches Merkmal gegenüber den Beschwörungsserien, die direkte Anrede an den Priester — gewöhnlich in der zweiten Person des Singulars —, in der ihm Anweisungen erteilt werden, wie er unter gewissen Umständen zu handeln habe, um den bei ihm Hilfe suchenden Kranken von seinen durch Dämonen oder Zauberer verursachten Leiden zu befreien. Natürlich enthalten diese Texte auch Beschwörungen, deren Hersagen einen Teil der den Priestern gegebenen Anweisungen bildete. Ihr Zweck ist aber nicht, wie bei den Beschwörungsserien, eine für alle möglichen Gelegenheiten passende Sammlung zu liefern, sondern sie wollen angeben, was mit den im jeweiligen Falle auszuwählenden Beschwörungen zu geschehen habe und zugleich diejenigen darunter kennzeichnen, die in Verbindung mit gewissen Riten zur Anwendung kommen sollen. Während daher die rituellen Anweisungen vielfach sehr genau und bestimmt lauten, werden die Beschwörungen selbst nur durch die Anfangsworte, durch Stichwörter oder kurze Auszüge angedeutet. Dass man derartige Rituale ebenfalls zusammenstellte, erhellt aus der Unterschrift eines von Zimmern[1]) veröffentlichten, das dieses als die erste Tafel einer Serie bezeichnet, die wohl *bit rimki*, d. i. „Haus des Waschens“,[2]) hiess, während eine andere auf eine umfangreichere Sammlung von mindestens 135 Täfelchen[3]) hinweist. Doch ist zu bemerken, dass es noch fraglich ist, ob der betreffende rituelle Text wirklich zur Aschipu-Klasse gehört.

In vielen dieser Texte finden wir Andeutungen dahin, dass man — wahrscheinlich aus Ton angefertigte — Abbilder von den Dämonen oder Zauberern herstellte, wie sie bekanntlich in den Beschwörungsserien eine so wichtige Rolle spielen. Die rituellen Texte ergänzen die Andeutungen der Beschwörungen, indem sie die mit diesen Abbildern vorgenommenen Zeremonien mehr im einzelnen mitteilen. Ein Text dieser Art,[4]) von dem aber leider nur ein kleines Bruchstück erhalten ist, enthält eine interessante Anrede seitens des beschwörenden Priesters an die Abbilder, die in zwiefacher Gestalt, männlich und weiblich, vertreten sind. Da der Priester nicht genau weiss, von welchem Dämon der Kranke besessen ist, oder ob er von einem Zauberer oder einer Zauberin behext ist, so redet er die Abbilder folgendermassen an:

1) A. a. O. S. 132 Kol. VI, 53.

2) Die Lesung ist nicht ganz sicher. Über andere Tafeln dieser Serie siehe Bezold, Catalogue of Cuneiform Tablets of the Kouyunjik Collection II, 528 und 757 und King, Babylonian Magic and Sorcery S. 14 flg.

3) a. a. O. Nr. 43 S. 153 und Craig, Religious Texts I, Pl. 67, Rev. 9.

4) Zimmern, Beiträge II Nr. 49.

„Ihr! Alles Böse, alles Nichtgute, das den N. N., Sohn des N. N.,
Erfasst hat und ihn verfolgt, bist du männlich, so sei dies dein Weib,
Bist du weiblich, so sei dies dein Mann."

Die nur teilweise erhaltene Anrede gilt an sich ohne Zweifel für alle Abbilder, aber der besondere Hinweis zum Schluss auf die männliche und die weibliche Figur ist von besonderm Interesse. In einem andern Texte[1]), in dem ebenfalls zwei derartige Figuren erwähnt werden, ist es bedeutsam, dass die übrigen Abbilder auch paarweise aufgeführt werden: Zwei Molche, zwei wütende Schlangen, zwei wütende Hündinnen, zwei Widder, zwei Abbilder von Latarak,[2]) zwei Fischmänner, zwei Götterfische.[3]) Diese Ungeheuer sollen Dämonen darstellen, die man sich in Paaren vorkommend dachte, also je ein männliches Wesen und dessen Genossin, gerade wie man jedem Gotte eine Gemahlin beigesellte. Die beiden menschlichen Figuren, eine männliche und eine weibliche, stellen anderseits den Zauberer und die Zauberin dar, und da es nicht nur ungewiss war, von welchem bestimmten Dämon jemand geplagt ward, sondern da man auch nicht einmal wusste, ob es der Männliche oder seine Genossin war, so machte man Abbilder von beiden. Den gleichen Erwägungen entstammen die Figuren eines vermuteten Zauberers oder einer Zauberin, indem das Nebenstück je nachdem als Gemahlin oder als Gemahl des Dämons oder des menschlichen Unheilstifters dient, der die Krankheit verursacht hat.

Dieses eine Beispiel genügt, um einen Einblick in die Art und Weise zu gewinnen, in der die Priester die herrschenden populären Volksanschauungen in ein System zu bringen suchten. Wie man nun auch über ein solches Verfahren denken mag, jedenfalls weisen die ihm zu Grunde liegenden logischen Erwägungen auf eine keineswegs zu unterschätzende Geistestätigkeit hin. Dieser Eindruck wird noch bestärkt, wenn wir die ausführlichen Anweisungen betrachten, die den Priestern im Zusammenhang mit diesen Abbildern erteilt wurden, und die ebenfalls eine bereits bedeutende spekulative Tätigkeit vor der Zeit voraussetzen, zu der die Riten die endgültige Form erhielten, in welcher wir sie in diesen eigenartigen Texten vorfinden. Eine solche Vorschrift lautet:[4])

„Am Morgen sollst du vor Ea, Schamasch, Marduk sieben Altäre aufstellen,
Sieben Räucherbecken mit Zypresse hinstellen, sieben Lämmer opfern,
Fleisch der rechten Seite . . . . Fleisch, gebratenes Fleisch darbringen,
Sesamwein ausgiessen.
Diese Bilder[5]) sieben Ellen von der Vorderseite der Opferzurüstung entfernen,
Sie hinsetzen, mit leinenen Tüchern umhüllen,
Den Mann und das Weib ihnen zur Seite stellen,

1) Zimmern a. a. O. Nr. 50. 2) Siehe oben S. 179.
3) Die hier angeführten Ungeheuer finden sich zum Teil wieder in der Schilderung des von Tiâmat geführten Heeres. Siehe Kap. XXI.
4) Zimmern, Beiträge II, Nr. 49. VI, 4—12.
5) Die wohl im vorhergehenden Teile erwähnt wurden.

Ihr Kleid[1]) von einander . . . . . .
Totenopfer ihnen spenden,
Vor die Opferzurüstung treten und also sprechen."

Hierauf folgt die Beschwörung, die sich in diesem Falle an Ea, Schamasch und Marduk richtet, die Richter dessen, was oben und unten ist, in deren Macht es steht, die Toten zu beleben und die Gefesselten zu befreien.

Es wird hier also genau angegeben, wo die angefertigten Bilder der Dämonen aufgestellt werden, sowie von welcher Art die Bestandteile der Opferzurüstung sein sollen. Da die Hexen und bösen Geister ihr Wesen mit Vorliebe in der Nacht treiben,[2]) so wählt man den grauenden Morgen als die passendste Zeit zur Darbringung des Opfers, und gesellt dem Ea als Verscheucher der Nachtgeister den Sonnengott bei. Wenn in dem vorliegenden wie in andern Texten daneben Marduk erscheint, so weist das wieder auf eine Rezension durch die Mardukpriester hin. Wir haben oben gesehen,[3]) dass man die Bilder der Dämonen und Hexen aus verschiedenen Stoffen anfertigte. Behufs leichterer Verbrennung wird man wohl gewöhnlich Pech oder Talg verwandt haben, doch scheint es, dass man auch bei Bildern aus Holz oder Ton wenigstens eine teilweise Verbrennung vorgenommen hat. So finden wir[4]) gelegentlich der ebenfalls ausführlichen Angabe der Opferzurüstung aus Fleisch, Datteln, Mehl, Honig und Butter die Bestimmung, man solle Bilder aus Holz und Ton, mit den Gesichtern gegen Sonnenaufgang, während der Nacht am Ufer des Flusses hinstellen, um dann beim Sonnenaufgang die Reinigungszeremonien samt den Opfern vorzunehmen. Dabei wird nun besonders erwähnt, dass man Weihwasserbecken, Räucherschalen und Fackeln[5]) neben diese Bilder setzen solle. Dass es sich in diesem Falle aber bloss um eine symbolische Reinigung durch heiliges Räucherwerk, geweihtes Feuer und Weihwasser handelte, dürfen wir wohl aus verschiedenen andern Texten schliessen, in denen der symbolische Charakter solcher Handlungen klar hervortritt. So wird z. B. eine goldene Axt, mit der man das Holz zur Anfertigung der Bilder abhaut und bearbeitet, vorerst durch Berührung mit Räucherwerk, Feuer und Wasser gereinigt.[6])

Dass so oft von sieben Bildern die Rede ist, steht wohl mit dem Glauben an die sieben bösen Geister in Zusammenhang, die, wie wir gesehen haben, eine besondere Rolle spielen.[7]) Über die Herstellung solcher Bilder finden wir ebenfalls nähere Angaben, die hauptsächlich deswegen interessant sind, weil sie zeigen, welches Gewicht man bei dem Beschwörungsritual selbst auf die kleinsten Details legte.[8]) Auch das Hand-

1) Nach Jensen und Zimmern: „Strick, Kleidschnur".
2) Siehe oben S. 287. 3) Siehe oben S. 306.
4) Zimmern „Beiträge" II, Nr. 50, Kol. III, 6—IV, 5.
5) So nach Zimmerns Ergänzung.
6) *tukaddasch* (Zimmern a. a. O. Nr. 46—47, Z. 3). 7) Siehe oben S. 282, 353 und 363 folg. 8) Zimmern a. a. O. Nr. 46—47.

werkszeug zur Herstellung der Bilder muss erst geheiligt werden. Eine Opferzurüstung, wie gewöhnlich aus Fleisch, Datteln, Mehl, Honig und Butter bestehend, wird dargebracht, ehe man mit der Anfertigung der Bilder selbst beginnt. Die Holzart[1]) wird vorgeschrieben, und jedes Bild mit einer besondern Sorte Ton[2]) zur Bekleidung überzogen. Neben den Bildern der Dämonen werden auch solche von verschiedenen Gottheiten angefertigt, deren Herstellung und Ausstattung mit Hörnern, Waffen, Mützen, Gürteln und dergleichen ebenfalls genau angegeben wird. Diesen Bildern bringt man gleichfalls eine Opferzurüstung dar. Entsprechend den sieben Bildern der bösen Geister, scheint man die Zahl der beschützenden und sühnenden Gottheiten gleichfalls für gewöhnlich auf sieben festgesetzt zu haben, die man unter dem uns bereits bekannten Namen der „Siebengottheit" (Sibitti) zusammenfasste.[3]) Neben „Sibitti" werden aber auch andere Gottheiten genannt, so Lugal-girra, Nergal (auch unter der Form Schid-lam-ta-uddua), Narudu, der Hausgott und die Hausgöttin, von denen man ebenfalls Bilder anfertigte.

Ausser sieben finden wir auch zuweilen Serien von neun Göttern angerufen, für die dann Räucherbecken sowie eine Opferzurüstung hingestellt werden. Diese neun sind[4]) Anu, Bel, Ea, Sin, Schamasch, Adad, Marduk, Gula und Nin-dar-anna — also die grossen Götter — oder, wie es gleich darauf heisst,[5]) Makh, Azag-schud, Nin-akha-kuddu, Nin-kurra, Nin-a-gal, Guschkin-banda, Nin-igi-nangar-gid und Nin-zadim, zu denen Ea[6]) hinzutritt. Hier bilden die letzten fünf den Hofkreis des Ea,[7]) während Azag-schud und Nin-akha-kuddu in ähnlichem Verhältnis zu der Gottheit Makh — wohl der Nin-makh gleich — stehen. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergibt sich daraus, dass kurz darauf[8]) nur die sieben, also ohne Makh und Ea, aufgezählt werden, während für die Absonderung Azag-schuds und Nin-akha-kuddus von den fünf Erscheinungsformen des Ea die öftere Erwähnung der ersten zwei ohne die fünf andern[9]) entscheidend ist. Anderseits finden wir die Neunzahl auch ganz anders und zwar aus drei Gruppen zusammengesetzt,[10]) nämlich aus Anu, Bel, Ea und dem vermutlichen[11]) Hausgotte als eine erste Gruppe von

---

1) *Eru*-Holz scheint die gewöhnlichste Art zu sein (Zimmern a. a. O. Nr. 45, Kol. II, 16; Nr. 54 Rev. 11; Nr. 46—47, Stück I 12 ff. u. s. w).

2) Schwarzer Ton, grüner Ton, dunkler Ton u. s. w., z. B. Zimmern a. a. O. Nr. 45, Kol. III—VI und Nr. 46—47, Stück I, 20—25.

3) Siehe oben S. 248. 4) Zimmern Nr. 31—37 Stück II, 10—14.

5) 15—19.

6) Als *ilu schuatu* „selbiger Gott" oder *iluschu* „sein Gott" bezeichnet. Vergl. Stück I, 26 und 28 u. s. w. 7) Siehe oben S. 176.

8) Stück III, 6—8; auch Nr. 38, 19—21.

9) Z. B. Nr. 26, Kol. III, 27, 29; Nr. 31—37; Stück I, 14; Nr. 39, 9 mit Makh.

10) Nr. 41—42, Stück I, 11—16.

11) So von Zimmern vorgeschlagen.

vieren, sodann Azag-schud und Nin-akha-kuddu als zweite, während der Hausgott, die Hausgöttin und der Hausschutzgeist eine dritte bilden. Für die einzelnen Gruppen werden vier Altäre und vier Lammopfer, resp. zwei Altäre und zwei Lammopfer, resp. drei Altäre und drei Lammopfer nebst der zugehörigen Opferzurüstung bei jeder vorgeschrieben. Dass in allen diesen Fällen gleichzeitig Bilder der genannten Götter und Geister vorhanden waren, geht aus dem Zusammenhange hervor.

Eine andere Aufzählung derartiger Bilder findet sich in einem Texte, der auch noch in andrer Hinsicht für die Erklärung des Beschwörungsrituals merkwürdig ist.[1]) Es handelt sich um Vorbereitungsmassregeln zur Heilung eines von bösen Geistern geplagten Kranken. Zuerst werden sieben Bilder, wiederum den sieben bösen Geistern entsprechend, angefertigt. Aus dem vorliegenden Texte wie aus andern Stellen[2]) scheint hervorzugehen, dass diese Bilder stets mit mächtigen Flügeln, dem Kennzeichen der Dämonen, versehen waren. In Übereinstimmung hiermit finden wir die Dämonen mit Flügeln abgebildet. Zunächst werden die Dämonen durch symbolische Handlungen gebunden und eingezäunt; darauf fertigt man zum Schutze des Kranken eine Anzahl Schutzgottheiten an und stellt sie um das Krankenlager herum sowie an die Eingänge des Hauses, in dem sich der Kranke befindet. Alles das wird in der Form einer Beschwörung vom Beschwörer hergesagt[3]).

„Auf ihre erhobenen Arme[4]) habe ich ein dunkles Tuch ausgebreitet,
Ein buntes Geflecht[5]) um ihre Arme gelegt,
Eru-Holz und Palmenmark hingesetzt.
Das Gebilde habe ich angefertigt, mit einer Gipsumfassung umgeben,
Den Mehlbrei der Nidaba[6]) als Bann der grossen Götter um sie gelegt.
Zu Häupten der Sieben mit mächtigen Flügeln habe ich das Bild des Nergal gestellt,
Ihnen zu Häupten samt dem Kohlenbecken den Gott Nusku gestellt."

Das Tuch und das Geflecht sollen die Arme der Dämonen binden, während der Gipsumschlag und der Mehlbrei die Grenzen andeuten, die sie nicht überschreiten sollen. Gewissermassen als Wächter werden dann die Götter Nergal und Nusku aufgestellt, und beim letztern, als dem Feuergott, passenderweise noch das Kohlenbecken erwähnt. Nunmehr stellt man die Schutzgötter auf:

1) Rawlinson IV², 21, Nr. 1 (B). Transskribiert und übersetzt von Zimmern a. a. O. S. 168—169 und Fossey, Magie Assyriene S. 315—321.

2) Z. B. Zimmern a. a. O. Nr. 53, 16. Dagegen ist wohl Nr. 46—47, Stück I Z. 18 von einem „Palmzweige" die Rede, wie Zimmern (Anm. zur Stelle) vermutet.

3) Rawlinson IV², 21 Nr. 1, (B) Obv. 1—Rev. 22 (= Zimmern a. a. O. Nr. 54).

4) d. i. der angefertigten Bilder.

5) Vgl. Cuneiform Texts XVI, Pl. 21, 181, wo das Binden eines bunten Geflechts aus Ziegenfell an die Seite, an Hand und Fuss vorgeschrieben wird. Siehe unten S. 391.

6) Flurgöttin. Siehe S. 95. Man wird sich erinnern, dass auch in der Labartu-Serie und sonst ein Mehlbrei genannt wird. Siehe oben S. 337 und 350.

„Zwei Bilder zusammengefügter Zwillinge von vollendeter Bildung,
Die den bösen Gallu umstürzen, habe ich zu Häupten des Kranken rechts und links aufgestellt;
Das Bild des Lugal-girra, der keinen Rivalen hat, habe ich am Verschluss des Hauses aufgestellt;
Das Bild des Schid-lam-ta-uddua,[1]) der keinen Rivalen hat, das Bild der Narudu, der Schwester der grossen Götter, habe ich zu Füssen des Bettes gestellt.
Auf dass nichts Böses nahe, habe ich den Gal-lal[2]) und Latarak im Tor hingestellt;
Um alles Böse zu vertreiben habe ich das *Khulduppu* gegenüber dem Tore aufgestellt;
Kämpfende Zwillinge aus Gips habe ich inmitten des Tores befestigt;
Kämpfende Zwillinge, zusammengefügt aus Asphalt, habe ich bei den Pfosten des Tores rechts und links hingesetzt;
Zwei Bilder von Wächtern, Ea und Marduk, habe ich inmitten des Tores rechts und links hingestellt."

Auf diese Weise wird der Kranke vor dem Eindringen der bösen Geister geschützt. Wir müssen vorläufig darauf verzichten, über Gestalten wie die „kämpfenden Zwillinge" Näheres ergründen zu wollen. Es handelt sich wohl um kleine Gips- und Asphaltfiguren, ähnlich den aegyptischen *ushebtiû*. Desgleichen ist die Beschaffenheit des öfters erwähnten *Khulduppu*[3]) nicht klar. Die Ideogramme[4]) deuten auf ein Mittel zur „Besänftigung" des Bösen, und da nun dem Worte entweder das Zeichen für Holz oder — und zwar gewöhnlich — das Zeichen für das Sühnetier *urisu*, (Lamm[5]) vorausgeht, so möchte man auf irgend eine Abbildung schliessen, die zum Schutze am Eingange des Hauses aufgehängt wurde.[6])

---

1) Gleich Nergal. Siehe oben S. 64.

2) Rawlinson II, Pl. 59, Rev. 22 dem Latarak gleichgestellt.

3) Z. B. Zimmern a. a. O. N. 26, Kol. I, 20 Kol. V, 31, 32; Nr. 41—42, Stück I, 21 u. s. w. Weitere Belege bei Thompson, Devils and Evil Spirits I, S. 160 Anm. a.

4) *Khul=limnu* „bös", *duppu=paschakhu* „besänftigen".

5) Siehe oben S. 349 Anm. 2.

6) Auch die Stelle bei Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 12, Obv. 37—38, wo es heisst, dass man das Haupt des *Khulduppu* auf das Haupt des Kranken legen soll (vielleicht auch Cuneiform Texts XVI, Pl. 35, 33 so zu ergänzen), spricht dafür, dass es sich um ein Abbild handelt, wie übrigens auch Thompson a. a. O. I, S. 160 annimmt. Man könnte sogar einen Schritt weiter gehen und aus dem Umstand, dass auf die Erwähnung des *Khulduppu* (Zimmern a. a. O. Nr. 26, Kol. V, 31—32) eine Beschwörung folgt, die mit den Worten beginnt: 'Starkes schwarzes Schaf' folgern, dass die Gestalt eines Sühnelamms als Abbild gewählt wurde. Allein so beschränkt dürfte die Anwendung des Ausdrucks doch nicht gewesen sein, da wir z. B. an einer Stelle (Cuneiform Texts XVI, Pl. 45, 140), von einem *Khulduppu* des Rabisu-Dämons lesen, und da noch hinzugefügt ist, dass der Name Ea mit der Beschwörungsformel von Eridu darauf stand, so scheint es, dass man auf dem Khulduppu auch eine Zauberformel eintrug. Prince's Auffassung (Jour. Asiatique, Xeme Serie, Tome II, S. 152) ist von Fossey (a. a. O. S. 153 Anm.) widerlegt, aber auch Zimmern's (und Fossey's) Vorschlag „Sühnegerät" trifft kaum das richtige.

Der Priester schreitet nunmehr zu der Beschwörung selbst. Diese wird in unserm Text nur durch die Anfangsworte angedeutet, da es sich ja bloss um Angaben für den Priester handelt, für den eben eine Andeutung genügt. In diesem Sinne sind die folgenden Zeilen zu verstehen:

„Die Beschwörung ist die Beschwörung Marduks: 'Der Beschwörer ist das Mardukbild'.
Über N. N. Sohn des N. N., dessen Gott N. N., dessen Göttin N. N. ist, in dessen Leib die Krankheit steckt,
Sprich über ihn die Beschwörung: ‚Wie das Vieh einzieht, so zieht das Vieh aus'.
Ihr Erzeugnis der Tiefe, glänzende Kinder Eas,
Esset Gutes, trinket Süsses, gegen eure Wache möge nichts Böses herantreten'."

Wir werden wohl nicht fehl gehen in der Annahme, dass die Worte: „Der Beschwörer ist das Mardukbild" den Anfang einer bekannten Beschwörung bildeten, die zu einem Mardukritual gehörte und passend hier vorgeschrieben wurde. Ebenso haben wir in den letzten drei Zeilen den Anfang einer an die schützenden Götter und Geister gerichteten Beschwörungsformel, die als Kinder Eas angerufen werden, und denen man Opferspeise und Opfertrank dargebracht hat, um sie günstig zu stimmen. An dritter Stelle folgt eine Beschwörung des Bildes der Siebengottheit (Sibitti):

„Sodann vor die sieben Bilder mit Flügeln, vor das Bild Nergals
Stelle dich hin und vor den sieben Bildern der Siebengottheit[1])
Aus *Eru*-Holz und mit Waffen versehen,[2]) sprich also:
‚Der du den bösen *Rabisu* stürzt,
Der du das Leben schenkst, starker,
Dem Feind entgegentrittst, [3])
Das Orakel Bel's hütest,
O Girru![4]) den Feind niederwerfend,
O Schwert! den Namtar[5]) überwältigend,
Gewaltiger, die Menschheit erleuchtend,
Siebengottheit, die Feinde vernichtend'."

Aus der Anfangszeile der folgenden Tafel geht hervor, dass wir es auch hier wieder mit einer Serie zu tun haben. Die Beschreibung der Bilder der Siebengottheit findet ihre Erklärung in einem andern Texte, wo es heisst, dass die geflügelte Siebengottheit mit Waffenspitzen in der rechten Hand und einem Sühngefäss in der linken dargestellt ward.[6]) Ähnlich wie die Vorschriften zur Befreiung des Kranken von den plagenden Geistern werden auch Anweisungen gegeben, um das Haus zu sühnen und vor weiterm Unheil zu bewahren.[7]) Die Bestandteile der vorgeschriebenen

1) Die Siebengottheit wird hier als einzelner Begriff angeredet und wohl auch so dargestellt.

2) Aus einer andern Stelle ib. Nr. 41—42 Stück II, 13 geht hervor, dass es sich um „Dolche" handelt.

3) wörtlich: Brust des Feindes zurückwendend. 4) Feuer.

5) Pestgott. 6) Zimmern a. a. O. Nr. 46—47, 15—18. 7) ib. Nr. 41—42.

Opferzurüstung werden aufgezählt, und sodann die verschiedenen Teile des Hauses — Balken, Fenster, Schwelle, Dach, Hof, Innenräume und Zimmer — mit Weihwasser und Rauchwerk unter Beschwörungsformeln geweiht.

Unter den Sühnevorschriften spielen die für den König eine besonders hervorragende Rolle.[1]) Diese Bevorzugung steht in innigem Zusammenhang mit dem allgemein bei alten Völkern verbreiteten Glauben,[2]) dass die Folgen eines Vergehens seitens des Königs das ganze Land treffen. Er musste sich vor allen anderen hüten, den Zorn der Götter auf sich zu laden; es war daher nur logisch konsequent, wenn man ganz besondere Vorsichtsmassregeln gegen die Angriffe der bösen Geister auf ihn beobachtete. Die Krankheit eines Königs bedeutete für das ganze Land Unheil, und bei der Besprechung der Omenliteratur[3]) werden wir noch sehen, welch wichtige Rolle für die Deutung der Zukunft und eine eventuelle Abwendung böser Ereignisse Vorfälle jedweder Art im königlichen Haushalte spielten. Öffentliche Unglücksfälle wurden gewöhnlich auf irgend ein Vergehen von seiten des Herrschers zurückgeführt, der sich das Missfallen der Götter durch einen zeremoniellen Fehler, durch Mangel an Gottesfurcht oder aus ähnlichen Gründen zugezogen oder sich sonst in irgend welcher Weise der Heimsuchung der bösen Geister ausgesetzt hatte.

Eine weitere Pflicht des Beschwörers bestand darin, die Person des Herrschers von allen Unreinheiten zu befreien. Da aber das für derartige Gelegenheiten vorgeschriebene umfangreiche Ritual wahrscheinlich in Verbindung mit dem Sündenbekenntnis des Büssenden verwendet wurde, so können wir diese Seite der Tätigkeit des Beschwörers bis zu dem Abschnitte[4]) aufschieben, in dem wir speziell die Bussliteratur der Babylonier, die Blüte ihrer literarischen Geistesarbeit und die höchste von ihnen je erreichte Stufe ethischer Entwicklung, behandeln. In diesen Literaturerzeugnissen spielt ebenfalls die Anerkennung der Schuld von Seiten des Königs die wichtigste Rolle.

Im Gegensatz zu diesen speziell für die Priester bestimmten mehr oder weniger ausführlichen Anweisungen stellen die zusammengesetzten Zauberserien gewissermassen das fertige Produkt dar, das als Ergebnis langer Erfahrung erprobte Beschwörungen und Vorschriften enthält, die zur Anwendung auf bestimmte Fälle geeignet waren. Wenn auch diese Serien deutlich zeigen, dass die begleitenden Vorschriften dieselbe Bedeutung wie die Beschwörungen selbst haben, so bilden doch die Beschwörungen die Hauptbestandteile der Zaubertexte im eigentlichen Sinne. In manchen Fällen sind allerdings die zeremoniellen Anweisungen ausführlich

1) Z. B. Zimmern a. a. O. Nr. 26; ebenso Haupt, Akkad.-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 12. Durch Verkennung dieses Umstandes kommt Prince (Journal Asiatique Xeme Serie, Tome II, S. 145) zu einer irrigen Auffassung.

2) Frazer, Golden Bough I, S. 142 flg.; 232 u, s. w.

3) Kap. XIX und XX. 4) Kap. XVIII.

angegeben, — so z. B. in der Labartu-Serie [1]) — aber für gewöhnlich wird vorausgesetzt, dass der fungierende Priester die Details kennt, und dass für ihn kurze Andeutungen, ja in den meisten Fällen die Anspielungen in den Beschwörungen selbst genügen, um ihn an die in Betracht kommenden Vorschriften zu erinnern. Diese Erwägungen berechtigen daher zu dem Schluss, dass, wenn in den Zauberserien direkte Anreden an die Priester eingestreut sind mit Anweisungen über die die Beschwörungen begleitenden Vorschriften, diese als Auszüge aus den Beschwörungsritualen aufzufassen sind. So lesen wir z. B. an einer Stelle in der „Böse Dämonen"-Serie: [2])

Webe ein buntes Geflecht von dem Fell eines noch unberührten Zickleins
Von dem Fell eines unberührten Lämmleins, [3])
An die Glieder [4]) des Königs [5]), Sohn seines Gottes, binde es,
So wird um das Haupt des Königs, Sohn seines Gottes, der wie der leuchtende Mondgott das Leben des Landes beherrscht,
Ein Glanz erscheinen wie die Neumondsichel.

Nach einer Lücke heisst es dann weiter:

Auf seinen Kopf lege Eru-Holz, die mächtige klirrende [6]) (?) Waffe,
Sprich die Beschwörungsformel von Eridu,
Bringe herbei ein Räucherbecken, eine Fackel,
Mit reinem Wasser wasche ihn,
Wasche und reinige den König, den Sohn seines Gottes.

Sodann folgt eine der gewöhnlichen Beschwörungen gegen die sechs Dämonenklassen [7]).

Vergleichen wir nun solche Anreden an den beschwörenden Priester, von denen die Beschwörungsserien viele Beispiele bieten, mit den Ritualtafeln für den Beschwörer [8]), so leuchtet es ein, dass die letzteren nur als Erweiterungen von solchen Anreden zu betrachten sind, oder vielmehr, worauf es uns hier ankommt, dass ein enger Zusammenhang zwischen den Beschwörungsserien und den Ritualtafeln zu konstatieren ist. Man scheute sich nicht, in die Zaubertexte Auszüge aus den priesterlichen Handbüchern einzuschalten, wo es notwendig erschien oder wo die Gelegenheit sich dazu bot, da ja schliesslich beide Gattungen der

1) Siehe oben S. 337 folg.

2) Cuneiform Texts XVI, Pl. 21, 179—209 (= Rawlinson IV², 5 Obv. Kol. III, 32—68).

3) *bukhattu.*

4) Ideographisch ausgedrückt durch Seite und Hand und Fuss.

5) Also ein Sühnritual für den König — was Thompson Devils and evil Spirits I, 101 Anm. b nicht erkannt hat.

6) Vgl. Cuneiform Texts XVI, Pl. 3, 86—87 und Pl. 6, 211, wo das Eru-Holz, das Thompson als ‚Tamarisk' auffasst (a. a. O. I, 9 Anm. c.), die mächtige Waffe des Anu (oder die Himmelswaffe) genannt wird.

7) Siehe oben S. 352. Vgl. die zum Teil identischen Vorschriften, die Ea seinem Sohn Marduk behufs Heilung eines Kranken gibt. Cuneiform Texts XVI, Pl. 24 (Tafel A) 18—32.

8) z. B. das für den König bestimmte Sühneritual von Zimmern, Beiträge II, Nr 26 bearbeitet.

Zauberliteratur vornehmlich für den Gebrauch der fungierenden Priester bestimmt waren, in deren Händen allein der Schlüssel zu den Mysterien des Zauberkultes lag und von deren Anordnungen das religiöse Heil der Massen abhängig war. Wenn also im allgemeinen die Beschwörungsserien und die priesterlichen Ritualsammlungen als zwei Gattungen der babylonisch-assyrischen Zauberliteratur auseinanderzuhalten sind, so muss man doch anerkennen, dass die Bestandteile in beiden dieselben sind, woraus es sich erklärt, dass die ersteren auch zum Teil die Eigenheiten der Ritualtafeln durch die direkt angeführten Anweisungen an die Priester aufweisen.

Die weitern Erörterungen über die Funktionen des *Aschipu*-Priesters können wir uns für das Kapitel über den Kult[1]) aufsparen, wohin ebenfalls die Behandlung der andern bis jetzt erkannten Priesterklassen gehört.

Die Beschwörungen ähneln natürlich Gebeten, ja oft sind sie direkt solche. So viel Macht man auch den heiligen Formeln beimass, die letzte Zuflucht suchte der Leidende bei den Göttern. Von ihrer Gnade hing es doch schliesslich ab, ob sich die geheimnisvolle Kraft, die im Hersagen der heiligen Worte lag, dem Flehenden hilfreich erweisen sollte oder nicht. Wenn es daher auch für uns hier unerlässlich ist, zwischen Beschwörungen und Gebeten zu unterscheiden, so konnten doch die Priester eine Vermischung beider kaum vermeiden, da sie, über den Anschauungen des Volkes stehend, es mit der den Göttern schuldigen Rücksicht nicht vereinigen konnten, diesen in den Zaubertexten etwa einen untergeordnetern Rang anzuweisen. In der Einfügung von direkt an bestimmte Götter gerichteten Gebeten in die Beschwörungen mag man das Bestreben erblicken, die alten Texte den Bedürfnissen einer spätern Zeit anzupassen, während man anderseits in der Hinzufügung von Beschwörungen zu ursprünglichen Gebeten ein Zugeständnis an den althergebrachten Glauben an die Wirksamkeit gewisser Formeln erblicken darf, die nach bestimmten Vorschriften hergesagt werden mussten. Derartige Vereinigungen von Beschwörungen und Gebeten haben augenscheinlich einen besondern Zweig der religiösen Texte gebildet. Gelegentlich spätrer Überarbeitungen[2]) vereinigte man eine Anzahl an verschiedene Gottheiten gerichteter Gebete zu einem Ganzen und streute zwischen sie auch zuweilen wie in den Zauberserien Anweisungen über die zugehörigen Beschwörungszeremonien ein.

Die Beschwörungen leiten somit zu dem nächsten Zweige der religiösen Literatur der Babylonier, zu den Gebeten und Hymnen über.

1) Kapitel XXVI.

2) Im Einzelnen vergl. man über den Charakter solcher Überarbeitungen King's vortreffliche Bemerkungen in der Einleitung zu seinem Buche „Babylonian Magic and Sorcery," S. XX—XXIV.

XVII. Kapitel.

Gebete und Hymnen.

Aus den vorstehenden Ausführungen ist ersichtlich, dass der Schritt von Zauberformeln zu Gebeten und Hymnen nur ein kleiner war und keineswegs eine Änderung oder höhere Entwicklung religiöser Vorstellungen bedingte. Dürfen wir also in den Beschwörungen im grossen und ganzen das älteste festgelegte Ritual der babyl.-assyr. Religion erblicken, so gab es doch auch in der frühsten Periode der Geschichte Babyloniens Gelegenheiten genug, bei denen man die Götter anflehte, ohne gleichzeitig Zauberformeln zu verwenden, wenngleich man sie mit Opfer und Orakelschau verband. Solche Fälle waren Feste zu Ehren der Götter, Einweihungen von Tempeln oder heiligen Bildsäulen, sowie die Vollendung rein weltlicher Unternehmungen wie es der Bau eines Kanals war. Auch in den Kriegen spielt der Kult eine Rolle, und sowohl vor einer entscheidenden Schlacht wie auch nach dem Siege wandte man sich an die Götter mit Opfer und Gebet.

Die Gebete in den Inschriften der babylonischen und assyrischen Herrscher.

In den ältesten wie auch gerade in den spätesten historischen und Weihinschriften der Herrscher Babyloniens finden wir daher zuweilen Gebete eingefügt. Dass die gesamte Zahl solcher Gebete nicht grösser ist, liegt zum Teil daran, dass noch für ganze Zeitalter historisches Material fehlt, zum Teil an dem Charakter dieser Gattung von Inschriften, die entweder kurze Weih- und Votivurkunden sind oder sich auf Ländereien beziehen oder sich mit rein historischen Angelegenheiten beschäftigen. Finden wir also, dass in der ältesten und jüngsten Periode babylonischer Geschichte die Herrscher sich sowohl vor Beginn wie nach Beendigung von Bauunternehmungen, ganz besonders bei Tempelbauten und bei Errichtung von Götterstatuen, an die Götter wandten, um ihren Segen zu erlangen, so dürfen wir getrost annehmen, dass dies auch in der Zwischen-

zeit, wofür uns direkte Zeugnisse fast ganz fehlen,[1]) der Fall war. Die Gebete, die sich bislang in den historischen und den Votivinschriften gefunden haben, sind gewöhnlich ziemlich kurz und erflehen im allgemeinen den Schutz der Götter oder bitten um langes Leben und eine gefestete Regierung mit ununterbrochener Fortdauer der Dynastie. Dabei enthalten sie jedoch manch wertvolle Winke für die Anschauungen, die zur Zeit in bezug auf die angerufenen Götter galten, und gestatten auch in mehrfacher Weise einen Einblick in das eigentümliche Wesen der babylonischen Religion. Es lohnt sich daher, ehe wir an die Betrachtung der Gebete und Hymnen gehen, die sich gewöhnlich ohne Beziehung auf bestimmte Herrscher oder bestimmte Gelegenheiten in der religiösen Literatur — meistens aus Aschurbanapal's Bibliothek stammend — vorfinden, die Gebete in den Inschriften der Herrscher nachzuprüfen, und zwar ist es, da der Stoff beschränkt ist, möglich, so ziemlich alles zusammenzubringen, was die Inschriften in dieser Beziehung aufweisen. Einer der ältesten uns bekannten Könige, Lugalzaggisi,[2]) schliesst seine Inschrift, in der er seinen Erfolg und den zu seiner Zeit herrschenden Wohlstand der Hilfe der Götter und ganz besonders En-lil von Nippur zuschreibt, mit einem inbrünstigen Gebet an En-lil oder Bel[3])

> „En-lil, König der Länder, mein geliebter Vater! Mein .... möge mir langes Leben geben, möge dem Lande Ruhe und Frieden gewähren, mein Heer gedeihen lassen,[4]) die Heiligtümer bewahren, seinen Blick huldvoll dem Lande zuwenden; möge (den Einwohnern?) Gnade beschert werden,[5]) und möge ich dauernd als starker Leiter auftreten."

Das Gebet ist, wie wir sehen, keine direkte Anrede, sondern in der Form eines Wunsches gehalten, und in gewissem Sinne können alle Weihinschriften der alt-babylonischen Regenten — und die meisten ihrer Inschriften sind eben dieser Art — als Gebete angesehen werden, zumal da der Schluss dieser Inschriften, die so oft einen frommen Wunsch enthalten oder die Bitte an die Götter, einen verhassten Feind oder den Zerstörer

---

1) Siehe jedoch unten S. 398 folg.

2) Siehe über ihn oben S. 34 und 104. Bei der jetzt vorhandenen Neigung gerade der besten Forscher (wie z. B. Wincklers in Helmolt's Weltgeschichte Bd. III), die sich besonders mit der historischen Entwicklung Babyloniens befassen, die noch vor einigen Jahren herrschenden hohen Daten für die ältesten Könige der Babylonischen Staaten bedeutend hinabzurücken, ist es ratsam, Herrscher wie Lugalzaggisi nicht gar zu weit über 3000 v. Chr. anzusetzen. Das chronologische Bild vor d. J. 2500 v. Chr. ist noch immer sehr schwankend.

3) Hilprecht, Old Babylonian Inscr. I, 2 Nr. 87 Kol. III, 13—36. Der Schluss der Inschrift wird ausdrücklich als „Gebet" eingeführt. Siehe Radaus Bemerkung zu *Schu-tur* „Gebet", „Early Babyl. History" S. 138, Anm. 13.

4) Radau a. a. O. S. 139 „The soldiery like flowers (grass) with loving hands may he establish it."

5) Dies scheint mir der Sinn der Zeilen 32—34 zu sein. Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht der Ort.

des Denkmals zu verdammen, diesem oder jenem Gotte gewidmet ist. Wenn wir uns aber mehr auf Gebete im engern Sinne beschränken, so finden wir ebenfalls in diesen frühen Inschriften einige prächtige Beispiele von derartigen religiösen Erzeugnissen. So wendet sich Gudea, ehe er den Bau des grossen Tempels E-ninnu zu Ehren Ningirsus in Schirpurla unternimmt, im Gebet an Nin-girsu und Ga-tum-dug, damit sie Fürsprache für ihn einlegen bei ihrer Schwester, der Göttin Ninâ, der göttlichen Traumdeuterin, um Gewissheit über einen Traum zu erlangen, in dem ihm zwar der Auftrag gegeben wurde, einen Tempel zu bauen, aber ohne Angabe, zu wessen Ehren es geschehen solle. Zu Ningirsu fleht er: [1])

„O Krieger, mächtiger Löwe ohnegleichen,
O Ningirsu, der du über die Tiefe[2]) herrschest,
Der du zu Nippur[3]) als Fürst anerkannt wirst,
O Krieger, deine ausgesprochenen Befehle will ich gewissenhaft ausführen;
O Ningirsu, deinen Tempel will ich erbauen,
Deine Satzungen will ich ausführen.
Möge deine Schwester, die Tochter Eridus,[4])
Die passenden Rat erteilt, die orakeldeutende Königin der Götter,
Möge meine Göttin Ninâ, Schwester des Sirara-schum-ta,[5]) mir Aufklärung geben.[6])"

Ningirsu erhört das Gebet, aber um sich auch den Beistand der Ga-tum-dug (oder Bau), die hier als selbständige Göttin angerufen wird, [7]) zu sichern, begibt er sich, ehe er sich an Ninâ wendet, zum Tempel der erstern und fleht sie an [8]):

„O meine Königin, erhabene Himmelstochter,
Die passenden Rat erteilt und den ersten Rang unter den Göttern innehat!
Du, die dem Lande Leben schenkt,
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Du bist die Königin, die Mutter. die Schirpurla gegründet hat.
Das Volk, das du gnädig anblickst, gedeiht.
Langes Leben ist dem Helden beschieden, auf den du gnädig schauest.
Ich habe keine Mutter — du bist meine Mutter,
Ich habe keinen Vater — du bist mein Vater.

1) Cylinder A, (ed. Price) Kol. II, 10—18. Siehe Thureau-Dangins Übersetzung dieser Stellen: „Le Songe de Gudéa", (Comptes Rendus Acad. d. Inscriptions 1900, S. 116 folg.) und zuletzt Zeitschr. für Assyr. XVI, 353—354.

2) Anspielung auf Eridu.

3) Nippur und Eridu werden hier als die hervorragendsten Städte genannt, die also zur Zeit Gudeas den Herrschern von Schirpurla untergeordnet waren.

4) d. i. Ninâ, die hier als Tochter Eas gilt, also genau wie in den Zaubertexten, vergl. oben S. 80.

5) Bezeichnung des Ningirsu.

6) Wörtlich (nach Thureau-Dangin): „Möge sie den Fuss in die Barke setzen." Der Ausdruck muss sich auf eine Zeremonie bei dem göttlichen Orakelspruch beziehen.

7) Siehe oben S. 60.

8) Kol. II, 28—III, 15.

Mein Vater . . . . in einem heiligen Ort bin ich zur Welt gekommen.
O meine Göttin Ga-tum-dug, du weisst, was gut ist!
— — — — — — — — — — — — — — — —
Du hast mir das Leben geschenkt,
Unter dem Schutze meiner Mutter, in deinem Schatten will ich in meiner Angst Zuflucht suchen."

Sodann ersucht er die Göttin Ga-tum-dug, ihm Schutzgeister als Begleitung zur Seite zu stellen, damit auch diese bei der Göttin Ninâ Fürsprache für ihn einlegen. Auch Ga-tum-dug erhört Gudeas Gebet, und der Herrscher begibt sich sodann zu dem Tempel der Ninâ, bringt ihr Opfer in Menge und erhält den gewünschten Aufschluss über die Bedeutung seines Traumes: dass es sich in der Tat um die Erbauung eines Tempels zu Ehren Ningirsus handelt.[1]) Es scheint auch ein Brauch dieses Herrschers gewesen zu sein, eine mehr oder weniger schwungvolle Bezeichnung seiner selbst auf die prächtigen Statuen aus Diorit schreiben zu lassen, die er in seinen Heiligtümern aufstellte,[2]) und die öfters, was man mit Recht ein Gebet nennen kann, enthielten. So tragen sechs von den acht Statuen dieses Patesi von Schirpurla, die von De Sarzec in Telloh gefunden wurden, derartige Namen.[3]) Eine, die ein Gebet an Ningirsu enthält, lautet:[4])

„O König, dessen grosse Kraft das Land nicht erträgt, Ningirsu, bestimme ein gutes Schicksal für Gudea, der den Tempel erbaut hat."

In dem Namen einer andern Statue wendet er sich an die Göttin Nintu,[5]) die wohl identisch mit Nin-khar-sag ist:[6])

„O Herrin, die das Schicksal des Himmels und der Erde bestimmt, o Nintu, Mutter der Götter, schenke Gudea, der den Tempel erbaut hat, langes Leben."

Die Göttin Bau, in deren Tempel zu Uru-azagga eine dritte Statue des Königs aufgestellt wurde, wird in dem Namen der Statue angerufen:[7])

„O Herrin, geliebtes Kind des hellen Himmels,[8])
Mutter Bau in E-sil-gid-gid[9]), schenke dem Gudea Leben."

Auf Bau bezieht sich ebenfalls der Name einer vierten Statue, die auch in dem Tempel zu Uuru-azagga aufgestellt wurde:[10])

---

1) Das Nähere über den Traum selbst im XX. Kapitel.

2) Siehe die Zusammenstellung dieser Namen in Umschrift bei Radau, Early Babyl. Hist. S. 187 Anm. 12.

3) Von den beiden andern ist wenigstens auf einer ein leerer Raum, der vielleicht für den Namen bestimmt war. So Radau a. a. O. S. 197 Anm. 2.

4) Inschrift D. Kol. V, 2—7. (De Sarzec, Découvertes, Pl. 9).

5) Inschrift A, Kol. III, 4—IV, 2. (De Sarzec a. a. O. Pl. 20).

6) Vgl. a. a. O. Kol. I, 1. Danach ist oben S. 98 zu ergänzen, wo durch ein Versehen Nin-tu als Gott statt als Göttin angeführt wurde.

7) Inschrift H, Kol. III, 1—8 (De Sarzec a. a. O. Pl. 13. Nr. 4).

8) Bau als Tochter des Anu, vergl. oben S. 58.

9) Tempel der Bau in Uru-azagga. Siehe oben S. 58.

10) Inschrift E., Kol. IX, 1—4. (De Sarzec, a. a. O. Pl. 13, No. 2).

„O meine Herrin, sei gnädig, schenke Leben, lass meine Lebenstage von Macht überfliessen."

Die andern zwei Namen sind kürzer gehalten und enthalten keine direkte Anrede an einen Gott. Der eine lautet:[1])

„Mein König — sein Haus habe ich gebaut; Lebensglück sei mir dafür geschenkt."

Unter dem König ist hier der Gott Ningirsu zu verstehen. Der andere Name enthält nur einen Wunsch ohne Nennung eines Gottes:[2])

„Gudea, der den Tempel gebaut hat,[3]) möge ihm langes Leben beschieden sein."

Man sieht also, dass diese Namengebung auf die Äusserung frommer Wünsche hinausläuft. Die kürzern Beispiele können insofern also kaum zu den Gebeten im engern Sinne gerechnet werden; sie sind vielmehr auf eine Stufe zu stellen mit den Namen, die den Tempeln, den Kanälen, den Mauern und sonstigen Bauten von babylonischen Herrschern beigelegt werden, und in denen ebenfalls oft ein frommer Wunsch zum Ausdruck kommt.[4])

Die historischen und Votivinschriften der zweiten babylonischen Periode bieten keine Beispiele von Gebeten oder Hymnen dar, denn weder die Anrufung der Götter zu Anfang dieser Inschriften, die gewöhnlich als Einleitung zur Anführung des Namens des Königs mit seinen schwunghaften Titeln dienen, können als wirkliche Gebete betrachtet werden noch die abwechselnden Segenswünsche und Flüche, mit denen die Inschriften so oft schliessen. So gross auch der Wert dieser Bestandteile der betreffenden Inschriften als Beweis des religiösen Geistes sein mag, von dem die Herrscher beseelt waren, und so ungemein wichtig die Angaben über die Götter sind, die wir in diesen Anrufungen bei den Segens- und Fluch-

1) Inschrift B., Kol. VII, 14—17. (De Sarzec, a. a. O. Pl. 17).

2) Inschrift C., Kol. III, 18—IV, 2 (De Sarzec, a. a. O. Pl. 13, Nr. 1).

3) E-anna, der Innanna geweiht. In ähnlicher Weise erhalten Weihgegenstände wie Schlachtkeulen, Siegel und Vasen Namen, die einen Wunsch ausdrücken. Vergl. Radau a. a. O. S. 187. Anm. 12 und siehe das Nähere im XXVI. Kapitel.

4) Die Namen der Tempel werden im XXVI. Kapitel besprochen werden. Als Beispiele der Namen anderer Bauten mögen folgende dienen. Hammurabi nennt einen von ihm gegrabenen Kanal *Tischid-Bel*, „Du befestigst, o Bel!" (Vgl. King, Hammurabi III S. 232); ein anderer aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie heisst Schamasch-Khegallu „Schamaschsegen", ein dritter Tutu-Khegallu „Marduksegen". Siehe die Liste bei King a. a. O. III, S. LXIV. Die innere Mauer von Babylon trägt den Namen Imgur-Bel, „Bel sei gnädig." (Auch Namen einer Stadt unweit von Niniveh, aus der die Inschrift Rawlinson V 69 stammt. Siehe oben S. 241 Anm. 1). Die Prozessionstrasse in Babylon, die in den Marduktempel einmündete, hiess Aibur-schabu, „Möge der Feind nicht anwachsen". Beachte auch die von Sargon den acht Toren seines Palastes zuerteilten Namen (oben S. 246) u. s. w. u. s. w.

formeln finden, so können wir dieselben doch kaum als Erzeugnisse der religiösen Literatur betrachten, sondern höchstens als Äusserungen des religiösen Geistes. Dagegen könnte man geneigt sein ein Lied, das in seiner jetzigen Gestalt als Teil eines Lobgesanges auf Hammurabi dient, zu der Hymnenliteratur zu rechnen. Das Lied steht nur in losem Zusammenhang mit der darauf folgenden überschwänglichen Glorifikation des grossen Königs, und wir haben bereits die Vermutung ausgesprochen,[1]) dass dieser erste Teil möglicherweise älter als die Zeit Hammurabis ist und von seinen Schreibern auf ihn bezogen wurde. Die in Betracht kommenden Zeilen lauten:[2])

Bel hat dir Herrschaft verliehen, Du, was kannst du noch erhoffen?[3])
Sin hat dir Fürstlichkeit verliehen, Du, was kannst du noch erhoffen?
Ninib hat dir eine erhabene Waffe verliehen, Du, was kannst du noch erhoffen?
Ischtar hat dir Kampf und Schlacht verliehen, Du, was kannst du noch erhoffen?
Schamasch und Adad sind deine Beschützer, Du, was kannst du noch erhoffen?

Da aber das Lied selbst in seiner ursprünglichen Gestalt augenscheinlich einem irdischen Herrscher galt,[4]) so ist es, wenn auch als Muster der ältern religiösen Literatur von grossem Interesse, doch von den eigentlichen Hymnen, die sich selbstverständlich an die Götter richten, auszuschliessen.

Etwas abweichend von den gewöhnlichen Schlussformeln in den historischen Inschriften der zweiten babylonischen Periode sind die Wünsche, mit denen der König Agumkakrime eine lange Inschrift beschliesst, in der er auseinandersetzt, was er für den Kult des Marduk und seiner Gemahlin Sarpanitum getan. Er wendet sich an die Hauptgötter des Pantheons, und wenn auch die Form wieder eine indirekte ist, so ist man doch berechtigt, den Schluss dieser Inschrift[5]) als ein Gebet zu betrachten. Nachdem er im allgemeinen um Anerkennung seiner frommen Werke zu Ehren Marduks gebeten hat, dessen Tempel E-sagila er gereinigt und renoviert, und für dessen Kult ebenso wie für den der Sarpanitum er Sorge getragen hat, fährt er fort:

Mögen Anu und Antum im Himmel ihn segnen,
Mögen Bel und Belit in E-kur,[6]) sein Lebensschicksal bestimmen.
Mögen Ea und Damkina, die die grosse Tiefe bewohnen, ein Leben bis auf ferne Tage ihm verleihen.
Möge Makh,[7]) die Herrin der grossen Länder, mit Herrschaft (?) ihn vollauf ausstatten,

---

1) Siehe oben S. 137.

2) King, Hammurabi II Nr. 60, Kol. I, Pl. 109—111.

3) Dies wohl der Sinn des etwas dunkeln Refrains.

4) Ist das Lied wirklich älter als Hammurabi, so ist zu erwägen, ob es sich nicht auf einen Herrscher bezog, dem man göttliche Verehrung erwies. Siehe oben S. 170.

5) Rawlinson V, 33 Kol. VII, 34—VIII 22. 6) Tempel in Nippur.

7) Anstatt Nin-Makh. Entweder ist *Nin* hier zufällig ausgelassen, oder die Abkürzung Makh ist so zu erklären wie Ib für Nin-ib. Siehe oben S. 162. Anm. 2 und S. 386.

Möge Sin, die Leuchte des Himmels, königlichen Samen auf ferne Tage geben,
Möge der Held Schamasch, der Herr des Himmels und der Erde, Befestigung des Throns seines Königtums bis auf ferne Tage bestimmen,
Möge Ea, der Herr der Quelle, mit Weisheit ihn vollauf ausstatten,
Möge Marduk, der seine Regierung liebt, der Herr der Quellen, seinen Segen in Fülle gewähren.

Interessant ist bei dieser Aufzählung der Dreiheit die Hinzufügung der Gemahlinnen der drei Hauptgötter sowie die Anreihung der Göttin Makh als viertes Mitglied, die also hier nicht mehr als die Gemahlin des En-lil oder Bel erscheint, sondern die selbständige Muttergöttin Ischtar darstellt, die gewöhnlich zur zweiten Gruppe Sin, Schamasch und Adad gestellt wird.[1]) Auch in der Aufzählung der zweiten Gruppe weicht Agumkakrime von dem gewöhnlichen Schema ab, indem er nur Sin und Schamasch anführt, wo wir Adad erwarten, Ea nochmals herbeizieht und sodann mit Marduk schliesst, dem er, obwohl die ganze Inschrift ihm und seiner Gemahlin gilt, nicht nur die letzte Stelle anweist, sondern den er in seiner Beschreibung kaum von Ea unterscheidet. Es hat daher den Anschein, als ob die Schreiber des Agumkakrime die frommen Wünsche am Schluss der Inschrift, die ja ganz allgemein gehalten sind, einfach von einer andern Tafel abgeschrieben und hier eingefügt haben. Für die assyrische sowie für die neu-babylonische Periode liegen die Beweise auf der Hand,[2]) dass die Schreiber oft in dieser Weise verfuhren, und so steht nichts der Annahme im Wege, dass die Schreiber in diesem Falle anstatt mit den gewöhnlichen Drohungen und Flüchen gegen den Zerstörer des Denkmals zu schliessen, ein altes Gebet, das sie vorfanden, als passend hier eintrugen.[3])

Wir müssen tief in die zweite babylonische Periode hinabgehen bis zur Zeit des Schamasch-schumukin, des Bruders des assyrischen Königs Aschurbanapal, ehe wir in den Inschriften eines babylonischen Regenten wiederum auf ein Gebet stossen. Dieser „treulose", wie Aschurbanapal ihn nennt, entwickelte während der zwanzig Jahre (668—648 v. Chr.), da er als Vertreter Aschurbanapals Babylonien regierte, eine energische Bautätigkeit, sowohl in Babylon selbst, wie in andern Städten. In einer Urkunde[4]) über den Aufbau der Mauer von Sippar schliesst er mit einem Gebet an Schamasch und Â, die ganz besonders in Sippar verehrt wurden:

---

1) Siehe oben S. 184, 188 u. s. w.

2) Siehe oben S. 225 und unten S. 407.

3) Übrigens ist zu bemerken, dass die Inschrift des Agumkakrime nicht im Original, sondern in zwei (Rawlinson II, 38 Nr. 2 und V, 33) aus Aschurbanapals Bibliothek stammenden Abschriften vorliegt. Siehe die Unterschrift Rawlinson V, 33 Kol. VIII, 37—45.

4) Lehman, Schamasch-schumukin Tafel IV Z. 30—31. Sonst schliessen die Inschriften dieses Königs mit den gewöhnlichen Fluchformeln gegen den Zerstörer der Denkmäler.

Auf ewig, O Krieger, Held, Schamasch, und Du Â, die Braut, blicke freudig auf meine frommen Werke, und verkünde mir, Schamasch-schumukin Gnade.

Wenden wir uns dagegen zu den Inschriften der neubabylonischen Periode, so finden wir hier einen bedeutend reichlichern Stoff. Im Einklang mit dem zu dieser Zeit herrschenden religiösen Eifer[1]) sind in den Inschriften aller Herrscher, von denen wir längere Urkunden besitzen, Nebopolassar, Nebukadnezar II., Neriglissar und Nabonnedos, Gebete eingestreut. Zum Teil liegt dies allerdings auch, wie bereits angedeutet, an dem Charakter der Inschriften dieser Periode, die sich fast ausschliesslich mit Bauunternehmungen befassen, so dass wir bei voller Anerkennung des religiösen Geistes, der sich in diesen Gebeten kundgibt, nicht so weit gehen dürfen, den neubabylonischen Königen in dieser Beziehung eine Sonderstellung beizulegen oder sie gar als Reformatoren hinzustellen.

Nebopolassar, der Gründer des neubabylonischen Reiches, schliesst seine Weihinschriften gewöhnlich mit einem Gebet und folgt hierin gewiss dem Beispiel seiner Vorgänger. Ein solches Gebet bei Beendigung des Umbaus des heiligen Turmes E-temen-an-ki (Grundfeste des Himmels und der Erde), der zum Mardukheiligtum in Babylon gehört, lautet folgendermassen.[2])

„Marduk, mein Herr, blicke freudig auf meine frommen Werke! Auf deinen erhabenen, unveränderlichen Befehl möge das Werk, das Erzeugnis meiner Hände, auf ewig bestehen. Wie der Bau von E-temen-an-ki festen Bestand hat, so befestige das Fundament meines Thrones bis auf ferne Zeit. O E-temen-an-ki, segne den König, der dich erneuert hat. Wenn sich Marduk in Jubel in deiner Mitte niederlässt, so verkünde Gnade, o Haus, vor Marduk, meinem Herrn!"

Bei Erneuerung des Tempels E-edinna, der der Herrin von Sippar, der Genossin des Schamasch, gewidmet ist, betet der König:[3])

„O Herrin von Sippar, mächtige Herrin, wenn mit meiner Vollendung dieses Hauses du es beziehst, so befestige mich, Nebopolassar, den König, der dich ausstattete gleich den Bauten von Sippar und Babylon, auf ewig. Lass mein Königtum alt werden bis auf ferne Tage."

Nicht immer jedoch schliessen die Bauurkunden Nebopolassars mit einer direkten Anflehung der Götter. In einer jüngst von der deutschen Expedition zu Babylon aufgefundenen Inschrift dieses Königs, die sich mit der Vollendung des Ninibtempels in Babylon befasst und wohl die

---

1) Siehe oben S. 251.

2) Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions I, Pl. 33 Kol. III, 38—68. Auch Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. IV, 134, Kol. III, 31—61, vergl. Mc. Gee, Beiträge z. Assyr. III, 525—527.

3) Winckler und Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. II, 172, 1. Kol. II, 11—22, vergl. Mc. Gee, a. a. O. 528.

älteste bis jetzt bekannte Inschrift Nebopolassars darstellt[1]), begnügt sich der König am Schluss, seinen Nachfolgern guten Rat zu erteilen. Dieser Rat deckt sich in seinem Inhalt mit dem allgemeinen Gedankengang der angeführten Gebete. Die Worte des Königs legen daher gewissermassen Zeugnis ab von seinem festen Glauben, dass Marduk treue Ergebenheit zu ihm durch Erfüllung der frommen Wünsche belohnt. Nebopolassar, der Begründer der neubabylonischen Dynastie, sieht mit Zuversicht der Erhaltung des königlichen Thrones innerhalb seiner Familie entgegen und redet seinen Nachfolger folgendermassen an:[2])

„Wer auch immer König sei, Sohn oder Enkel, der nach mir folgt, dessen Namen Marduk zur Herrschaft des Landes beruft, auf Macht und Stärke lege nicht deinen Sinn. Für die Heiligtümer Nebos und Marduks trage Sorge, so dass sie deine Feinde unterjochen. Marduk, der Herr, durchschaut den Mund, sieht das Herz. Wer sich treu hält zu Bel,[3]) dessen Fundament hat Bestand, wer sich treu hält zum Sohne Bels,[4]) wird dauern in Ewigkeit. Wenn dieser Tempel baufällig wird, und du seinen Verfall ausbesserst, beachte meine Urkunde und lege sie neben die deinige. Auf Geheiss Marduks, des grossen Herrn, dessen Geheiss unabänderlich ist, möge die Nennung deines Namens[5]) bestehen bleiben auf ewige Tage.

Was in den Gebeten als Wunsch ausgedrückt wird — lange Tage, ein befestigter Thron, Bestand der Dynastie — wird hier als sichres Ergebnis der Frömmigkeit vorausgesagt, so dass der Schluss dieser Inschrift gewissermassen als Ergänzung zu den Gebeten Nebopolassars gelten darf.

Für Nebukadnezars Inschriften, von denen eine grosse Anzahl vorliegt, ist das Gebet am Schluss geradezu charakteristisch und mit Ausnahme der kurzen Backsteininschriften oder sonstigen kleinen Aufschriften, die sich auf Namen und Titel beschränken,[6]) fehlt die Anrufung an einen der Götter am Schlusse nie,[7]) und auch sonst noch finden sich Gebete in die grössern Inschriften eingestreut.

Dass die inbrünstigsten Ergüsse aus dem religiösen Gemüte des Königs dem Marduk gewidmet sind, durfte man erwarten. Nebukad-

1) Die Gründe hierfür bei Weissbach, Babylonische Miscellen S. 22, 23. Dagegen irrt Weissbach, wenn er die Sitte, eine Inschrift mit einem Gebet zu schliessen, erst von der Zeit Nebopolassars datiert. Siehe oben (S. 400) das Gebet des Schamasch-schumukin und unten (S. 417) die ähnlichen Gebete Aschurbanapals.

2) Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 10 S. 14—15 (Z. 31—41) und Weissbach, Babylonische Miscellen S. 21 und Tafel 8.

3) Marduk.

4) Nebo. Vgl. Sargon, Annalen (ed. Winckler), wo Marduk und Nebo unter Bel und Sohn Bels angeführt werden.

5) D. h. Auserwählung als Regent.

6) Als Beispiele mögen die von Winckler (Keilinschr. Bibl. III, 2, S. 69—71) zusammengestellten dienen.

7) Veranschaulicht in den englischen Übersetzungen der Inschriften von C. D. Gray (Harper's Assyrian and Babylonian Literature S. 134—157), der die Schlussgebete in Gedichtform abdruckt.

nezars Gebete an Marduk gehören in der Tat zu den schönsten Erzeugnissen der babylonischen Literatur, in denen sich edle Gedanken und hochherzige Bestrebungen kundgeben, eingekleidet in einen schwungvollen Stil, der selbst in einer Übersetzung seine Wirkung nicht verfehlt.

Bei seiner Thronbesteigung richtet Nebukadnezar folgendes Gebet an den grossen Marduk.[1])

> O ewiger Herrscher, Herr des Alls! Gib, dass der Name des Königs, den du liebst, dessen Namen du verkündet hast,[2]) gedeihen möge, wie es dir beliebt. Führe ihn auf den rechten Pfad! Ich bin der Fürst, der dir ergeben ist, das Geschöpf deiner Hand. Du hast mich erschaffen und hast mir die Herrschaft über die Menschen anvertraut. Gemäss deiner Gnade, o Herr, die du über alle ergehen lässt, möge sich deine erhabene Herrschaft als barmherzig erweisen. Die Furcht vor deiner Göttlichkeit lege in mein Herz. Gewähre mir, was dir gut dünkt, denn du bist der, der mein Leben geschaffen hat.

Schön ist in diesem Gebet die Würdigung von der Erhabenheit der Stellung des Königs ausgedrückt. Herrschermacht ist kein Recht, auf das er Anspruch hat, sondern nur ein von Marduk ihm anvertrautes Pfand. Nicht zu eigner Selbstverherrlichung führt er sein hohes Amt, sondern zum Wohl seiner Untertanen. In tiefer Demut bekennt er, dass er Alles, was er besitzt, einzig und allein Marduk verdankt. Ihn bittet er um seine Führung, damit er den Pfad der Gerechtigkeit wandele. Nicht Reichtum und Macht sind sein Streben, sondern dass er Furcht vor seinem Herrn im Herzen trage.

Nach Beendigung des Baus seines grossen Palastes zu Babylon wendet er sich wiederum an Marduk in einem Gebet, in dem er seine Anhänglichkeit an Marduk's Stadt Babylon, besonders hervorhebt:[3])

> Marduk, Herr, der Weise unter den Göttern, gewaltiger Fürst, du hast mich geschaffen und mir die Herrschaft der Menschenschaaren anvertraut. Wie mein kostbares Leben liebe ich deine erhabene Erscheinung. Ausser deiner Stadt Babylon habe ich unter allen Wohnstätten keine Stadt [zum Wohnsitz] gewählt. Da ich die Furcht deiner Gottheit liebe, und um deine Herrschaft mich ereifere, so sei gnädig meinem Gebet,[4]) höre mein Gesuch, denn ich bin der König, dein Ausstatter,[5]) der dein Herz erfreut, der umsichtige Statthalter, welcher alle deine Städte ausstattet. Auf deinen Befehl, o barmherziger Marduk, möge das Haus, das ich gebaut, ewig Bestand haben, möge ich mich an seiner Pracht sättigen, in ihm hohes Alter erreichen, reich an Nachkommen, von den Königen aller Weltteile, von der gesamten Menschheit reichlich Tribut darin empfangen. Von der Grundlage des

---

1) Rawlinson I, 53, Kol. I, 55—II, 1.

2) d. h. den du auf den Thron berufen hast.

3) Rawlinson I, 58, Kol. IX, 47—X 19; in kürzerer Form Rawlinson I, 66, Kol. III 45—59.

4) wörtlich: „dem Erheben meiner Hände."

5) Gemeint ist vornehmlich der Marduk-Tempel, wie sich denn Nebukadnezar in fast allen seinen Inschriften als „Ausstatter" von E-sagila und E-zida bezeichnet.

Himmels bis zur Höhe des Himmels[1]) beim Sonnenaufgang[2]) möge kein Feind bestehen, kein Widersacher Bestand haben. Mögen meine Nachkommen auf ewig darin die Menschheit[3]) regieren.

In dieser feierlichen Weise beschliesst der König eine lange Inschrift, in der seine verschiedenen Bauten zur Verschönerung der Stadt ausführlich beschrieben werden. In verkürzter Form findet sich das Gebet in einer andern Inschrift wiederholt.[4]) Zwei andere kurze Gebete an Marduk mögen hier noch einen Platz finden, als Beispiele der wechselnden Form, in der die Schreiber Nebukadnezars dieselben Gedanken zum Ausdruck bringen. Eine Urkunde über den Neubau der beiden Mauern Babylons, Imgur-Bel, d. h. „Bel sei Gnädig", und Nimitti-Bel, d. h. „Bestand Bels", sowie über den Bau einer Burg schliesst mit folgendem Gebet an Marduk:[5])

Marduk, grosser Herr, in Gnade blicke freudig auf das Werk meiner Hand. Deine Lippen verkünden mit deinem reinen Mund mir Gnade als unabänderlichen Befehl. Verkünde die Ausdehnung meiner Tage, befiehl Nachkommenschaft gemäss deinem erhabenen unabwendbaren Befehl. Möge ein Feind nicht bestehen, ein Widersacher nicht erstehen.

Das andere Gebet steht am Schluss einer Urkunde über den Neubau des Ostkanals von Babylon, der den Namen Libil-Khegallu, „Segenbringend" trug.[6])

Marduk, grosser Herr, blicke stets [in Freude][7]) auf mich. Langes Leben, reiche Nachkommenschaft, Festigkeit des Thrones und andauernde Regierung schenke mir.

Diese Beispiele genügen als Beweis dafür, dass bei Bauten allgemeiner Art, die zum allgemeinen Wohl bestimmt waren, die Gedanken des Königs zunächst bei Marduk verweilten; aber auch die andern Götter werden von ihm berücksichtigt, und er verfehlt nicht in den Urkunden, die sich mit den Tempeln und Heiligtümern des Nebo oder des Schamasch u. s. w. befassen, sich an diese im Gebet zu wenden. Neben Marduk ist es besonders Nebo, den der König in Ehren hält. Die babylonischen Lehmbauten litten natürlich sehr unter den Stürmen und den Regengüssen der langanhaltenden Regenzeit und ohne beständige Fürsorge gingen sie in unglaublich kurzer Zeit dem Verfall[8]) entgegen.

---

1) von Nord bis Süd.

2) im Osten. Man erwartet auch „beim Sonnenuntergang" für Westen.

3) wörtlich — die Schwarzköpfigen (wie oben S. 299, 334 und öfters) — eine gewöhnliche Bezeichnung für die Einwohner Babylons insbesondere und sodann für die Menschheit im allgemeinen.

4) Rawlinson I, 66, III, 45—59.

5) Rawlinson I, 52 Nr. 3, Kol. II, 23—31.

6) Rawlinson I, 52 Nr. 4, Kol. II, 13—22. 7) Vom Schreiber ausgelassen.

8) So berichtet Nabonnedos, dass nach 45 Jahren der von Nebukadnezar restaurierte Tempel des Schamasch zu Sippar bereits verfallen war (Rawlinson V, 64, Kol. II, 51 folg.).

So kam es, dass zu Nebukadnezar's Zeit der alte Stufenturm zu Borsippa, der den bedeutungsvollen Namen E-ur-imin-an-ki, d. h. „Haus der sieben Planeten des Himmels und der Erde“ [1]) trug, durch Regengüsse und Unwetter, wie der König ausdrücklich angibt, baufällig geworden und zum Teil bereits eingestürzt war. Obwohl der Turm dem Nebo geheiligt war, so ist es Marduk, der den Nebukadnezar antrieb, den Neubau zu unternehmen. Er führt ihn aus ganz nach altem Muster und betet sodann zu Nebo: [2])

> O Nebo, rechtmässiger Sohn, [3]) erhabener Bote, sieghafter, von Marduk geliebter, in Gnade blicke freudig auf meine Werke. Langes Leben, reichliche Nachkommenschaft, einen befestigten Thron, lange Regierung, Niederwerfung der Feinde, Eroberung des Feindeslandes schenke mir! Auf deiner unabänderlichen [4]) Tafel, welche die Abgrenzung des Himmels und der Erde bestimmt, bestimme die Länge meiner Tage, schreibe meine Nachkommenschaft ein. Vor Marduk, dem König des Himmels und der Erde, dem Vater, der dich erzeugt hat, erziele Gunst für meine Taten, lege Fürsprache um Gnade ein, verkünde: „Nebukadnezar ist führwahr ein König, der ausstattet.“

Nebo wird hier ersucht, wohl am Neujahrstag, wo Nebo im feierlichen Umzug von seinem Tempel in Borsippa nach E-sagila getragen wurde, um seinen Vater Marduk zu besuchen, ein gutes Wort für den König bei Marduk einzulegen. Als dem Schreiber-Gott [5]) wird dem Nebo von den Mardukpriestern die Rolle des Schriftführers im göttlichen Rat zuerteilt, doch geht aus solchen Eigenschaften, die dem Gotte beigelegt werden, wie Träger der Schicksalstafeln der Götter, und worauf auch in diesem Gebete angespielt wird, klar hervor, dass dieser Gott und nicht Marduk ursprünglich die Schicksale der Menschen bestimmt, und dass seine Stellung als blosser Schriftführer in der Tat auf die Mardukpriester zurückzuführen ist, die auf diese Weise Marduk als Vorsitzenden in die erste Stelle einreihen, ohne mit der alten Tradition gänzlich zu brechen. [6]) Auf diese einst höhere Stellung, die Nebo einnahm, deutet auch der Hinweis im obigen Gebet auf Nebo's Tafel, worauf der Grenzkreis des Himmels und der Erde festgesetzt ist. War ja gerade Borsippa stets ein Mittelpunkt astronomischer Studien und Himmelsbeobachtungen im Euphrattal, so dass man wohl ohne Zögern annehmen kann, dass unter der Tafel eine kosmologisch-astrologische Karte zu verstehen ist, und dass man dem Schutzpatron der astronomischen Wissenschaft (wie der Wissenschaft im allgemeinen) die Festsetzung der

---

1) So Zimmern, Keilinschriften u. das a. T. S. 616 Anm. 6.
2) Rawlinson, I, 51 Nr. 1, Kol. II, 16—31. 3) des Marduk.
4) *kînim*, wörtlich ‚treu, feststehend‘. 5) Siehe oben S. 121 u. 239.
6) Zimmern (Keilinschriften u. das a. T. S. 399) ist allerdings geneigt, Tieles Auffassung von der ursprünglichen Identität Nebos mit Marduk beizupflichten, doch ist es gewiss einleuchtender, im Zusammenhang mit dem Entwicklungsgang des babylonisch-theologischen Systems die einstige Überlegenheit Nebos über Marduk als Ausgangspunkt zu nehmen. Siehe bereits oben S. 120.

Stellung und der gegenseitigen Beziehungen der Planeten und Sterne zuschrieb, aus denen heraus man dann das Schicksal der Menschen deutete.

Im übrigen sind die Bitten, die Nebukadnezar an Nebo richtet, dieselben, die er bei Marduk vorbringt — langes Leben, Nachkommen, Sieg, eine feste Regierung und deren Übertragung auf seine Nachkommenschaft. Ebenso werden in Gebeten an Schamasch,[1]) Lugal-Maradda[2]) und Nin-Makh[3]) (oder Ischtar), die sich an seine verschiedenen Urkunden über Restaurierung oder Neubauten der Heiligtümer zu Sippar und Larsa, zu Maradda und Babylon anknüpfen, dieselben Wünsche vorgetragen und nur in der Art und Weise, wie er die betreffenden Götter anruft, äussern sich die besondern Vorstellungen, die er mit denselben verbindet. So schliesst er ein Gebet an Schamasch nach Beendigung des Tempelbaues zu Sippar mit stetigen Anspielungen auf Schamasch's Eigenschaften als Richter und Orakelgott[4]). Das Gebet lautet:[5])

> Schamasch, grosser Herr, wenn du deinen strahlenden Tempel E-barra in Freude beziehst, so blicke auf mein kostbares Händewerk. Deine Lippen verkünden mir Gnade. Auf deinen gerechten Befehl möge ich gesättigt werden mit Nachkommenschaft. Ein Leben bis auf ferne Tage und einen befestigten Thron schenke mir! Möge meine Regierung[6]) lang ausgedehnt werden bis in Ewigkeit, mit einem gerechten Scepter, mit guter Regentschaft. Mit einem gesetzmässigen Herrscherstab, der der Menschheit Heil bringt, schmücke mein Königtum in Ewigkeit! Mit starken Waffen beim Schlachtangriff schirme meine Truppen. Du, o Schamasch, durch richterlichen Beschluss und Traum[7]) antworte mir recht! Auf deinen erhabenen unveränderlichen Befehl mögen meine scharfen Waffen anrücken und die Waffen der Feinde niederwerfen."

Es kann wohl kaum auf Zufall beruhen, dass in dem Wortlaut des Gebets stets auf Eigenschaften der Gerechtigkeit, die dem Schamasch anhaften, Bezug genommen wird. Dagegen ist auf die kriegerischen Anspielungen nicht zu viel Wert gelegt, obwohl Schamasch auch als Kriegsgott gilt[8]); und fast genau dieselben Ausdrücke treffen wir wieder in einem Gebet des Königs an den Gott Lugal-Maradda,[9]) der eine lokale Bezeichnung des Schamasch ist. Der Tempel dieses Gottes zu Marad geht nach Angabe Nebukadnezars II. bis auf die Zeit Naram-Sins zurück. Wir haben es daher wohl mit der Restaurierung eines alten lokalen Sonnenkultes zu tun. Nebukadnezar findet den alten Grundstein mit der Namens-

---

1) Winckler, Zeitschr. f. Assyr. II, S. 129—132 und Ball, Proceedings Soc. Bibl. Arch. XI, 127 folg.; Rawlinson I, 51 Nr. 2, Kol. II, 12—26.
2) Budge, Transactions of Victoria Institute XVIII (1885), 151—178.
3) Ball a. a. O. XI 249. 4) Siehe oben S. 69, 220, 253 u. s. w.
5) Ball, a. a. O. XI S. 127, Kol. II, 32—III, 30.
6) Gemeint ist wohl die Dynastie. 7) *ina dinim u biri.*
8) Siehe oben S. 221 folg.
9) Vgl. oben S. 252.

schrift des Naram-Sin und legt das Fundament zum Neubau über demselben. Sodann richtet er sein Gebet an den „König von Marad“:[1])

> Lugal-Maradda, Herr der Gesamtheit, Krieger,[2]) blicke gnädig mit Freude auf mein Händewerk. Ein Leben auf ferne Tage, Sättigung an Nachkommenschaft, befestigten Thron und lange Regierung schenke mir. Zerschlage die Ungehorsamen, zerbrich ihre Waffen, zerstöre sämtliche Länder des Feindes, verwüste sie insgesamt. Mögen deine starken, schonungslosen, scharfen Waffen anrücken und, um meine Feinde niederzuwerfen, mir beistehen. Vor Marduk, dem König des Himmels und der Erde, erziele Gunst für meine Taten und verkünde mir Gnädige.

Man sieht, dass hier nur der Kriegsgott angerufen wird, und die ausschliessliche Betonung dieser Seite legt den Schluss nahe, dass in Marad auf diese Phase des Sonnengottes, die bei Ninib und Nergal noch stärker hervortritt, das Hauptgewicht gelegt wurde.

In einem kurzen Gebet an die Göttin Nin-makh bei Gelegenheit des Neubaus ihres Tempels, der nun von der deutschen Expedition wieder ausgegraben ist,[3]) wird die Haupteigenschaft der Göttin als der Samenerzeugenden so hervorgekehrt, dass es sich lohnt, auch diese Probe mitzuteilen.[4])

> „Nin-makh! barmherzige Mutter, blicke mit Freude auf mein Händewerk. Mögen deine Lippen mir Gnade verkünden, vermehre meinen Samen, dehne aus meine Nachkommenschaft, unter meinen Nachkommen lass gedeihen die Geburt.“

Zum Schluss seien noch zwei Gebete an Ninkarrak oder Gula aus den Inschriften Nebukadnezars mitgeteilt. Nach der Wiederherstellung eines Tempels für die Göttin zu Sippar betet er folgendermassen:[5])

> „Nin-karrak, erhabene Göttin, blicke mit Freude auf das Werk meiner Hände. Gnade gegen mich sei das Gebot deiner Lippen. Langes Leben, reiche Nachkommenschaft, Gesundheit und Freude verleihe mir als Geschenk. Vor Schamasch und Marduk lass meine Taten gnadenvoll angesehen sein, befiehl Gnade für mich.“

Den Tempel derselben Göttin in Babylon, der, wie er berichtet, seit Alters verfallen war, lässt er ebenfalls von neuem erbauen und zwar glänzender als zuvor und nach Beendigung der Arbeit, bei der Aufstellung der Statue der Göttin, betet er zu Nin-karrak:[6])

> „O Nin-karrak, erhabene Herrin! wenn du E-kharsag-ila,[7]) dein erwähltes Haus, freudig betrittst, mögen deine Lippen mir Gnade verkünden. Verlängere meine Tage, befestige meine Jahre, ein glückliches

1) Budge, a. a. O. Kol. III, 30—46.
2) *kardam.*
3) Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft, Nr. 4 und 5.
4) Ball, Proc. Soc. Bibl. Arch. X S. 249, Kol. II, 5—18.
5) Ball a. a. O. XI, [May 1888], Pl. VIII, Kol. III, 52—59.
6) Rawlinson V, 34 Kol. III, 38—52.
7) d. h. „Hoher Berg.“

Leben mit voller Nachkommenschaft sei mir verkündet. Erhalte mein Leben, lass mich gesund bleiben, beschütze meinen Leib, erhalte meine Nachkommen. Niederwerfung meiner Gegner und die Zerstörung des Landes meiner Feinde verkünde alljährlich vor Marduk, dem König des Himmels und der Erde."

Man sieht, dass der König selbst bei Anrufung andrer Götter an seinen Lieblingsgott Marduk denkt. Der Schluss des Gebetes bezieht sich wohl auf die so öfter begegnende Vorstellung, wonach Marduk am Neujahrstage einen feierlichen Götterrat um sich versammelt und im Verein mit den grossen Göttern die Schicksale der Menschheit für das kommende Jahr bestimmt.[1]) Der König ersucht also die Göttin, in dieser alljährlichen Versammlung Fürsprache für ihn bei Marduk einzulegen, von dessen Entscheidung sein Lebensschicksal abhängig ist.

Die Nachfolger des grossen Nebukadnezar folgen seinem Beispiel und versäumen es bei keiner Gelegenheit, sich an die Götter — besonders an Marduk, Nebo, Schamasch, Sin und Ischtar — zu wenden. Im grossen und ganzen sind die Bitten dieselben, die in den Gebeten Nebukadnezars stets wiederkehren — langes Leben, glückliche Regierung und reiche Nachkommenschaft. Auch der Wortlaut stimmt oft überein, so dass man wohl annehmen darf, dass, ebenso wie die Schreiber des Nebukadnezar einer von dem andern gewisse stereotype Ausdrücke und ganze Sätze übernahmen, die auch in den offiziellen Hymnen für das Tempelritual wiederkehrten, der konventionelle Hymnenstil auch in der Folgezeit angewandt wurde. Als Beispiel dafür mag das Gebet am Schluss einer Inschrift Neriglissars (559—556 v. Chr.) dienen,[2]) das mit ganz geringen Ausnahmen der letzten Hälfte des oben angeführten Gebets Nebukadnezars nach der Vollendung seines Palastes entspricht.[3]) Dasselbe gilt von einem zweiten Gebet[4]) des Neriglissar, der sich gleich Nebukadnezar „den Ausstatter" und Pfleger der Heiligtümer Marduks nennt.

Etwas origineller sind die Gebete des Nabonnedos (555—539 v. Chr.). Sowohl vor dem Beginn seiner Bauunternehmungen wie nach ihrer Vollendung wendet sich dieser neubabylonische Herrscher im Gebet an die Götter.[5]) Ehe er die Restaurierung des zu Larsa befindlichen Sonnentempels unternimmt, dessen aufgefundener Grundstein, wie der König uns erzählt, die Namenszüge des Hammurabi aufwies, bittet er um die Gunst des Marduk, nebenbei ein Beweis, wie sehr auch dieser König selbst bei Bauten zu Ehren andrer Götter dem Marduk zugetan war.[6])

1) Das nähere im Kapitel XXVI.
2) Rawlinson I, 67 Kol. II, 31—42.
3) Siehe oben S. 402.
4) Budge, Proc. Soc. Bibl. Arch. X, S. 146 folg. (Pl. III) Kol. II, 28—38.
5) Siehe oben S. 254.
6) Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, S. 95, (Pl. IV) Kol. II, 35—40.

„Bel, Haupt der Götter, Fürst, Marduk. Ohne dich wird keine Wohnung begründet, kein Gebiet hergestellt. Ohne deinen Willen, wer kann etwas ausführen?[1]) Herr! Auf deinen erhabenen Befehl möge ich, was vor dir gut erscheint, ausführen.

Genau nach altem Muster baut er das Heiligtum von neuem auf, pietätvoll verbindet er auf der Bauurkunde den Namen des Hammurabi mit dem seinigen und betet zu Schamasch:[2])

[„Schamasch, grosser Herr], täglich ohne Unterbrechung mögest du an [der Seite des Sin, des Vaters, der dich erzeugt,] beim Aufleuchten und Verschwinden [im Himmel und auf Erden]. durch deine Lippen [Gnade für E-sagila, E-zida, E-gisch-schirgal, E-barra, E-anna], E-ul-masch, den Sitz deiner grossen Gottheit, verkünden. Gleich dem Himmel mögen ihre Fundamente befestigt sein. Lass mich Nabonnedos, den König Babylons, der deine erhabene Gottheit [fürchtet], Lebenskraft in Fülle geniessen und verlängere die Tage des Belsazar, meines erstgeborenen Sohnes, meines Sprossen. Möge er nicht Sünde begehen, [damit auch er Lebensfülle geniesse].“

Neu ist in diesem Gebete nicht nur die direkte Erwähnung des Nachfolgers des Königs, sondern auch der Hinweis auf die Hauptheiligtümer in Babylonien, auf den Tempel des Marduk zu Babylon, des Nebo zu Borsippa, des Sin zu Ur, des Schamasch zu Sippar,[3]) der Nanâ zu Erech und der Annunit zu Sippar, deren Ausstattung sich der König widmet, und in denen also Kapellen zu Ehren des Schamasch von Larsa vorhanden waren.[4])

Fast ganz nach dem Muster von Nebukadnezars Kompositionen ist dagegen ein Gebet des Nabonnedos an Schamasch von Sippar nach Beendigung des Neubaus an dessen altem Tempel, dessen Gründung bis auf die Zeit Naram-Sins zurückgeht.[5])

„Schamasch, grosser Herr des Himmels und der Erde, Leuchte der Götter seiner Väter, Spross des Sin und der Nin-gal, bei deinem Einzug in E-barra, dein geliebtes Haus, wenn du dich niederlässest in deinem ewigen

---

1) Wörtlich „Wenn du nicht, wer kann was tun.“

2) Rawlinson I, 69, Kol. II, 17—27. Der Text ist an dieser Stelle sehr beschädigt. Jedoch ist es möglich, durch Vergleich einiger Parallelstellen, besonders zu Anfang der Inschrift Kol. I, 15—26, den Wortlaut fast durchweg herzustellen. Die Ergänzungen sind in der Übersetzung durch Klammern angedeutet.

3) Da die Inschrift selbst von E-barra zu Larsa handelt, so muss sich die Erwähnung des E-barra an dieser Stelle auf den gleichnamigen Tempel zu Sippar beziehen.

4) Dass dies der Sinn der Worte „Sitz deiner erhabenen Gottheit“ ist, die der König nach Erwähnung der sechs Heiligtümer hinzufügt, geht aus der Stelle Rawlinson I, 68 Nr. 1, Kol. II, 9—11 hervor, wo der König bei Beschreibung der Restaurierung des Mondtempels zu Ur um Huld für E-sagila, E-zida und E-gisch-schir-gal fleht und diese drei Heiligtümer als *bîtâti ilutika rabîti* „die Stätten (Plural!) deiner (nämlich des Gottes Sin) erhabenen Gottheit“ bezeichnet.

5) Rawlinson V, 64, Kol. III, 11—21. Ein drittes noch längeres, aber nicht gut erhaltenes Gebet des Nabonnedos an Schamasch, A und Bunene bei Bezold, Proc. Soc. Bibl. Arch. XI, S. 89—90. (Pl. II) Kol. II, 2—25.

Gemach,[1]) auf mich Nabonnedos den König von Babylon, den Fürsten, deinen Ausstatter, der dein Herz erfreut, der deinen erhabenen Sitz erbaut hat, — auf meine frommen Werke blicke in Freude. Täglich beim Aufleuchten und Verschwinden im Himmel und auf Erden, übe Gnade an meiner Seite, nimm mein Flehen an, sei meinen Gebeten wohl geneigt. Möge ich das Szepter und den gesetzmässigen Stab, die du mir anvertraut hast, ewig festhalten."

Bemerkenswert ist in diesen beiden Gebeten der Beweis, den sie für die Zähigkeit liefern, mit der an der alten Anschauung festgehalten wurde, wonach der Sonnengott als Spross des Mondgottes und seiner Gemahlin aufgefasst wurde.[2]) Für Nabonnedos bezeichnet Anunit nicht nur die Göttin der alten Stadt Agade,[3]) sondern auch eine Göttin, die in Sippar seit alters verehrt wurde, und da der Name des Tempels dieser Göttinnen in beiden Ortschaften, die übrigens nahe bei einander lagen, derselbe ist, nämlich E-ul-masch, so darf man getrost annehmen, dass der Kult von der einen Stadt auf die andere übertragen worden ist. Den Anunit-Tempel zu Agade führt Nabonnedos bis auf Sargon I. zurück,[4]) was wir auch aus andrer Quelle wissen, während er als Stifter des Tempels dieser Göttin in Sippar Schagarakti-schuriasch (ca. 1298—1286 v. Chr.) nennt,[5]) so dass, falls diese Angaben zuverlässig sind, der Tempel zu Sippar bedeutend jünger ist und also die Übertragung darstellt. Die Anunit von Agade wird auch als Ischtar[6]) bezeichnet, und wenn das in den Inschriften des Nabonnedos nicht von der Anunit zu Sippar ausgesagt wird, so beruht das auf Zufall, und es unterliegt keinem Zweifel, dass Schamasch und Ischtar[7]) bei Nabonnedos dasselbe Paar bezeichnen wie Schamasch und Anunit. Die letztere gilt gleich Schamasch als Kind des Mondgottes und wird in einem Gebet bei Vollendung des Neubaues ihres Tempels zu Sippar so angeredet:[8])

„Anunit, grosse Herrin, an der Seite Sins, des Vaters, der dich erzeugt hat, mögen deine Lippen Gnade für E-sagila, E-zida, E-gisch-schirgal, E-barra,[9])! E-anna, E-ul-masch,[10]) den Sitz deiner erhabenen Gottheit, verkünden. Gleich dem Himmel mögen ihre Fundamente fest stehen, und die Furcht des Gottes Sin, des Herrn der Götter im Himmel, möge in den Herzen der Menschen walten. Mögen sie nicht Sünde begehen, damit ihr Fundament bestehen möge."

---

1) Gemeint ist das Allerheiligste im hintersten Raum des Tempels, wo das Bild des Gottes stets seinen Platz hatte. Vergl. Kapitel XXVI und einstweilen Delitzsch, Im Lande des einstigen Paradieses, S. 38. 2) Siehe oben S. 66.

3) Siehe oben S. 78. 4) Rawlinson I, 69, Kol. II, 29 folg.

5) ib III, 41—42. 6) z. B. ib II, 48.

7) Ausschlaggebend ist in dieser Hinsicht die Stelle Rawlinson V, 64, Kol. II, 40 (vergl. Rawlinson I, 69, Kol. III, 49—50 u. s. w.), wo Schamasch und Ischtar (phonetisch geschrieben) als die Sprösslinge des Mondgottes bezeichnet werden.

8) Rawlinson I, 69, Kol. III, 49—65.

9) Gemeint ist wohl der Tempel zu Sippar.

10) Kann sich sowohl auf E-ul-masch in Agade oder in Sippar beziehen, wahrscheinlicher ist hier das letztere.

Das Gebet schliesst mit der Bitte um langes Leben und Gnade für Nabonnedos und für seinen Sohn Belsazar, fast genau wie in dem oben angeführten Gebet an Schamasch. Bei der sonstigen Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Erzeugnissen ist es wohl als sicher anzunehmen, dass das eine von dem andern abgeschrieben ist. Dasselbe gilt von einem Gebet an den Mondgott[1]) bei Gelegenheit der Vollendung des Stufenturmes zu Ur, der bis zur Zeit Ur-gurs (ca. 2700 v. Chr.) zurückreicht, nur dass hier bloss die Tempel E-sagila, E-zida und E-gisch-schirgal als Stätten des Mondkultes erwähnt werden.[2]) Wir hätten hier also eine stereotype Gebetsformel, die, von den Gebeten der Vorgänger des Nabonnedos stark abweichend, wohl als Erzeugnis der Schreiber dieses Königs anzusehen ist, und die wir voraussichtlich noch in andern Inschriften des Nabonnedos antreffen werden. Den Gebeten des Nebukadnezar ähnlicher, zugleich aber mit eigenartigen Zügen, ist ein längeres Gebet an den Mondgott bei der Neueinweihung seines Tempels zu Haran, der den Namen E-khul-khul, „Haus der Freude", trug. Da das Gebet zugleich einen eklatanten Beweis für die hohe Stellung des Mondkultes zur Zeit Nabonnedos liefert, so lohnt es sich den ganzen Wortlaut mitzuteilen.[3])

„Sin, König der Götter des Himmels und der Erde, der seit langer Zeit in Stadt und Land[4]) seinen Wohnsitz nicht aufgeschlagen hat, zu seinem Ort nicht zurückgekehrt ist, bei deinem Einzug in E-khul-khul, das Haus, das deiner Pracht als Wohnung dient, mögen deine Lippen Gnade für die Stadt und für jenes Haus verkünden. Mögen die Götter, die Himmel und Erde bewohnen, das Haus des Sin, des Vaters ihres Erzeugers, segnen. Mich Nabonnedos, den König von Babylon, den Vollender jenes Tempels, möge Sin, der König der Götter des Himmels und der Erde, mit der Erhebung seiner gnadenvollen Augen in Freude anblicken und allmonatlich beim Aufleuchten und Verschwinden[5]) Gnade ausüben an meiner Seite, möge er meine Tage verlängern, meine Jahre ausdehnen, meine Regierung befestigen. Möge er meine Feinde besiegen, meine Gegner niederstrecken, meine Widersacher überwältigen. Möge Ningal, die Mutter der grossen Götter, vor ihrem Geliebten Sin freundlich für mich sprechen, mögen Schamasch und Ischtar,[6]) seine glänzenden Sprösslinge, vor Sin, dem Vater, ihrem Erzeuger, gnädige Fürsprache einlegen. Möge Nusku, der erhabene Bote, mein Flehen erhören, wohlgefällig für mich eintreten."

Man sieht, dass Sin gewissermassen die Stelle einnimmt, die in den Gebeten des Nebukadnezar dem Marduk zuerteilt wird,[7]) indem die be-

1) Rawlinson I, 68 Nr. 1 Kol. II, 3—31.

2) Ein Mondheiligtum innerhalb des heiligen Terrains des E-sagila erwähnt Nebukadnezar. Siehe Rawlinson I 55 Kol. IV, 25—28 und oben S. 252. Über einen solchen zu Borsippa liegen zur Zeit keine Nachrichten vor.

3) Rawlinson V, 64, Kol. II, 26—43.

4) Gemeint ist die Stadt und Umgebung von Haran.

5) Vergl. die ähnliche Redensart in den Schamasch-Gebeten, wo konsequenterweise „alltäglich" anstatt „allmonatlich" gesagt wird. Siehe oben S. 408 und 409.

6) Phonetisch geschrieben. Siehe oben S. 409 Anm. 7.

7) Siehe oben S. 404.

treffenden Götter aufgefordert werden, bei Sin — und nicht bei Marduk — ein gutes Wort für den König einzulegen. Allerdings spricht Nabonnedos nicht von einer „alljährlichen" Gelegenheit, wie das stets bei Erwähnung des Marduk geschieht, aber gerade dieser Umstand berechtigt zu der Annahme, dass die Redensart direkt von den Marduk-Gebeten übernommen ist und zwar mit geflissentlicher Auslassung des Wortes „alljährlich", wodurch es eben möglich wurde, die Ehre auf Sin zu übertragen, die eigentlich dem Marduk zukam. Die Stelle in dieser Inschrift, die allem Anscheine nach eine der spätesten von den zahlreichen Urkunden Nabonnedos' bildet, darf daher als Rechtfertigung der gegen Nabonnedos erhobenen Anklage gelten, dass er den Mardukkult und besonders die Neujahrsfeier vernachlässigt habe.[1]) Das scheint aber erst in den letzten Jahren seiner Regierung der Fall gewesen zu sein, denn in einer sehr wichtigen Inschrift, die vor einigen Jahren gefunden worden ist,[2]) gibt sich der König als eifriger Mardukverehrer zu erkennen. Indem er sich, obwohl ein Emporkömmling, dadurch zu legitimieren sucht, dass er sich als Erbe Nebukadnezars und Neriglissars bezeichnet, behauptet er, auf direkte Veranlassung Marduks den Thron bestiegen zu haben. Er fügt in diese Inschrift ein Gebet an Marduk ein, das zur Genüge zeigt, wie sehr er zu dieser Zeit um die Gunst Marduks besorgt war:[3])

„Möge ich als König regieren gemäss deinem Wunsche, der mir als König obliegt.[4]) In meinem Stolze lass mich dich nicht verkennen, denn du bist es ja, der mich ausgezeichnet hat über alle erwählten Könige von der Zeit an, da die Herrschaft mir übertragen wurde.[5]) Dehne aus meine Tage, in Freuden meine Jahre. Lass mich gesättigt werden an Nachkommenschaft." [6])

Nicht minder beweiskräftig ist das oben angeführte[7]) Gebet an Marduk, das er bei Gelegenheit der Auffindung des Grundsteins des Schamaschtempels zu Larsa an diesen Gott richtet. Obwohl der betreffende Tempel dem Sonnengott geheiligt war, so denkt Nabonnedos doch zuerst an Marduk und sucht um seine Gunst bei der Herstellung des alten Heiligtums nach, und erst, nachdem der Neubau beendet ist, betet er zu Schamasch und seiner Gemahlin:[8])

---

1) Siehe die betreffenden Angaben in der sogenannten Nabonnedos-Cyrus-Chronik Kol. II, 10. 19. 23. (Hagen in Beitr. z. Assyr. II, S. 218.)

2) Scheil, Recueil de Travaux XVIII, 15—29.

3) Scheil, Recueil de Travaux XVIII, S. 20 (Kol. VII, 45—56). Scheils Text scheint gerade hier nicht in guter Ordnung zu sein.

4) Dies wohl der Sinn der etwas unverständlichen Zeilen.

5) Scheils Text für Z. 53 gibt gar keinen Sinn.

6) Diese Zeile lautet offenbar im Original *lu-u-uš-ba li-i-tum*.

7) Siehe oben S. 407 folg.

8) Bezold Proc. Soc. Bibl. Arch. XI S. 96, (Pl. V) Kol. III, 40—54. Voran geht — das Gebet beginnt bereits Zeile 32 — die gewöhnliche Bitte um langes Leben und glückliche Regierung, wie oben S. 406 (Lugal-Maradda).

„O Schamasch, grosser Herr! Möge jenes Haus vor dir alt werden. Auf ewig mögen die Schwarzköpfigen,[1]) so viele deinen strahlenden Glanz schauen, mir huldigen und untertan sein.

Möge Â, die grosse Braut, an deinem erhabenem Sitz mir anhaltende Gunst verkünden, Bunene,[2]) der Bote deines täglichen Laufs, an deiner Seite[3]) meine Gunst befürworten."

Wann der Wendepunkt in seinen Gesinnungen in bezug auf den Mardukkult eintrat, lässt sich zur Zeit nicht bestimmen, aber gewiss hängt diese Wendung mit den innern Zwistigkeiten zusammen, auf die wir kurz hingewiesen haben, und in denen die Mardukpriester gegen den König auftreten.[4]) Jedoch folgt hieraus noch nicht, dass Nabonnedos mit der törichten Absicht umging, den Mardukkult zu verwerfen oder gänzlich durch den Sin- oder Schamasch-Kult zu verdrängen. Vielmehr scheint seine spätere religiöse Politik darauf hinzuzielen, eine neue Dreiheit aufzustellen, aus Sin, Schamasch und Marduk bestehend, in der aber alle drei — ein jeder die ihm inne wohnenden Eigenschaften und sein eigenes Gebiet bewahrend — einen ebenbürtigen Rang einnehmen; und gleich wie der alten Dreiheit, (von der bei Nabonnedos nichts verlautet), eine Göttin — Belit oder Nin-Kharsag oder Nin-Makh[5]) — beigefügt wurde, so scheint Nabonnedos versucht zu haben, den Göttern Sin, Schamasch und Marduk, die Anunit — also ebenfalls eine Ischtar-Erscheinung — als Vertreterin des weiblichen Elements beizugesellen.[6])

In dieser Weise spiegeln die Gebete der neubabylonischen Könige die zur Zeit herrschenden religiösen Verhältnisse wieder und bilden dadurch eine wichtige Quelle nicht nur zum weitern Eindringen in das Wesen der babylonischen Götter, sondern auch zur Verfolgung der innern Religionsgeschichte.

Die persischen und ebenso die spätern griechischen Regenten in Babylonien folgten dem Beispiel der neubabylonischen Herrscher und schlossen ihre Inschriften mit Anrufungen an die Götter, vornehmlich an Marduk und Nebo. So betet Cyrus:[7])

---

1) Siehe oben S. 403 Anm. 3.

2) Über Bunene als Begleiter des Sonnengottes siehe oben S. 175 folg.

3) d. h. vor dir.

4) Das Nähere in Wincklers oben — S. 255, Anm. 4 — angeführter Abhandlung.

5) Wie bei Agumkakrime. Siehe oben S. 398.

6) Dass Nabonnedos den Versuch gemacht hat, wie Cyrus in seiner Inschrift andeutet (Rawlinson V, 35, 33, Hagen, Beitr. z. Assyr. II, S. 213), den Kult der Götter Babyloniens in der Hauptstadt zu konzentrieren, ist nicht erwiesen. Die Anklage passt eher auf Nebukadnezar II, der, wie wir gesehen haben (vgl. oben S. 252) als eifriger Marduk-Anbeter den heiligen Bezirk E-sagila zu einer Versammlungsstätte der Hauptgötter Babyloniens zu machen bestrebt war.

7) Rawlinson V, 35, 34—35.

„Alle Götter, die ich in ihre Städte zurückgebracht habe, mögen täglich vor Bel[1]) und Nebo die Verlängerung meiner Tage befürworten, ein gnädiges Wort für mich einlegen und zu Marduk meinem Herrn sprechen“: „Möge Cyrus, der König, der dich fürchtet und Kambyses sein Sohn .....

Das folgende ist verstümmelt, aber der allgemeine Inhalt lässt sich leicht ergänzen. Gleich Nabonnedos fügt Cyrus zu seinem Namen den seines Sohnes hinzu, für beide sollen die Götter bei Marduk ein gutes Wort einlegen — also genau wie in den Gebeten von Nebukadnezar.[2]) Ähnlich schliesst der griechische Herrscher Antiochus Soter (281—261 v. Chr.) in einem an Nebo gerichteten Gebet seinen Sohn Seleucus und sogar seine Gattin Stratonike ein. Das Gebet selbst zeichnet sich durch seine Länge aus, indem es fast die ganze Inschrift umfasst.[3]) Aus drei Abschnitten bestehend, enthält es fast sämtliche Redensarten, die wir in den Gebeten der neubabylonischen Herrscher angetroffen haben, und bietet also ein interessantes Beispiel dafür, wie selbst in spätester Zeit die Schreiber von ihren Vorgängern abhängig waren. Nach Angabe seiner Titel als „Sohn des Seleucus, des mazedonischen Königs, des Königs von Babylon“ berichtet er, dass er am 20. Tage des Monats Adar[4]) im 43.[5]) Jahre das Fundament des E-zida genannten Heiligtums des Nebo in Borsippa gelegt habe, und bei dieser Gelegenheit betet er folgendermassen:

O Nebo! erhabener Sohn, mächtiger Herr der grossen Götter, den zu verherrlichen sich ziemt, erstgeborener Sohn Marduks, Spross der Erua,[6]) der Königin, Erschafferin,[7]) blicke in Freuden. Auf deinen erhabenen unveränderlichen Befehl, durch den die Niederlage des Feindeslandes, das Gelingen meines Sieges über die Feinde herbeigebracht wurde, schenke ein gerechtes Königtum, eine glückliche Regierung, Jahre des Wohlseins, reiche Nachkommenschaft dem Königtum des Antiochus und des König Seleucus, seines Sohnes.

O Nebo, Sohn von E-sagila,[8]) erstgeborner Marduks, Spross der Erua, wenn du E-zida, deinen rechtmässigen Tempel, das Haus deiner Gottheit, den Sitz deiner Herzenslust, in Freuden und Jubel beziehst, mögen auf deinen gesetzmässigen, unabänderlichem Befehl, meine Tage verlängert, meine Jahre ausgedehnt, mein Thron befestigt werden, meine

1) Mit Bel kann hier nur Marduk (und nicht etwa der Bel von Nebkur) gemeint sein. Sodann liegt aber am Schluss der Zeile eine Ungenauigkeit vor — die wohl den Schreibern des Cyrus zuzuschreiben ist — in dem Bel und Nebo anstatt Nebo allein ersucht werden bei Marduk Fürbitte für den König einzulegen.

2) Siehe oben S. 404.

3) Rawlinson V, 66 Kol. I, 16—II, 29. Über Antiochus siehe Opperts Bemerkungen (Melanges Renier [Paris 1887]) S. 217—219.

4) der 12. Monat.

5) Nach der Seleucidischen Ära also 312—43 = 269 v. Chr. Zu beachten ist, dass Peiser Keilinschriftl. Bibl. III, 2, S. 136 durch ein Versehen z. 14 E-sagila (anstatt wie im Text E-zida) transcribiert.

6) geschrieben a-ru-a-u-a, identisch mit Sarpanitum. Siehe oben S. 116, Anm. 3. 7) *patikat nabnîti*. 8) Marduk.

Regierung lange bestehen.[1]) Mit deinem erhabenen Griffel,[2]) der die Abgrenzung des Himmels und der Erde bestimmt, möge durch deinen strahlenden Mund, mein Heil verkündet werden! Mögen meine Hände, die Länder von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang[3]) erobern, ihre Abgaben erzwingen und zur Vollendung von E-sagila und E-zida herbeibringen.

O Nebo, fürstlicher Sohn, wenn du E-zida, deinen rechtmässigen Tempel beziehst, verkünde Gnade für Antiochus, den König der Länder, für den König Seleucus, seinen Sohn, und für die Königin Stratonike, seine Gattin.

Die entsprechenden Inschriften der assyrischen Herrscher enthalten nur wenige Beispiele von Gebeten, und wir müssen bis in die Zeit Sargons hinabgehen, ehe wir wieder auf ein solches stossen. Zwar reden die Könige in ihren Annalen auch von ihrer Bautätigkeit und nicht nur von ihren Kriegsunternehmungen und sind nicht wenig stolz auf die Verschönerung und Erneuerung oder Erweiterung der Heiligtümer besonders in Assyrien, zum Teil aber auch in Babylonien, sowie auf die Errichtung von Götterstatuen. Wir haben sogar lange Inschriften von einigen assyrischen Königen wie Sargon, Sanherib, Asarhaddon und Aschurbanapal,[5]) die sich ausschliesslich mit Bauunternehmungen beschäftigen; aber wenn wir auch in diesen wie in den militärischen Annalen am Anfang längere oder kürzere Anrufungen der Götter oder eines bestimmten Gottes — Aschurs, Nebos, Schamaschs, Ninibs — antreffen, zuweilen sogar in direkter Form,[6]) so bilden diese Anrufungen doch nur eine Einleitung zur Erwähnung des Königsnamens mit seinen schwungvollen Titeln und seinen ermüdenden Lobgesängen auf seine Grosstaten. Gebete im wirklichen Sinne sind diese Einleitungen nicht, ebenso wenig wie die Flüche und Drohungen, mit denen anstatt der Gebete die Assyrer ihre Inschriften, ob Annalen oder Bauinschriften, fast ausnahmslos abschliessen. Aus andern Quellen wissen wir, dass die assyrischen Könige sowohl vor dem Auszug in den Krieg, als während seiner Dauer bei den Göttern um Orakel nachsuchten[7]) und sich ferner direkt vor der Schlacht, auch gewöhnlich in einer gleichfalls mit Orakelriten verbundenen Form, an Aschur wandten, um sich eines günstigen Ausgangs zu versichern.

Sargon spricht in seinen Inschriften öfters von Gebeten, die er an

---

1) wörtlich ‚alt werden'.

2) Also dieselbe Anschauung wie in Nebukadnezars Gebet an Nebo, oben S. 404.

3) Ost und West.

4) geschrieben as-ta-ar-ta-ni-ik-ku. Siehe über den Namen Oppert a. a. O. S. 231.

5) Die Bauinschriften von Sanherib und Asarhaddon sind von Meissner-Rost zusammengestellt worden: a) Bauinschriften Sanheribs (Leipzig 1893), b) Bauinschriften Asarhaddons (Beiträge zur Assyriologie Bd. III, 189—362).

6) z. B. Tiglathpileser I. (Rawlinson I, 9 Kol. I, 1—27.)

7) Eine Sammlung solcher Orakel bei Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott (Leipzig, 1893). S. das Nähere im XIX. Kap.

die Götter richtet,[1]) und in einem Falle, nach Beendigung des Palastbaues in Khorsabad, gibt er sogar an, um was er Aschur anfleht:[2])

„dass er Lebensglück und langes Leben schenke und Befestigung der Regierung, feierlich fiel ich nieder und betete vor ihm".

Damit begnügt er sich aber auch. Am Schlusse[3]) dieser Inschrift jedoch teilt er, allerdings in indirekter Form, sein Ersuchen an Aschur in ausführlicher Weise mit:

Die Stadt und jenen Palast möge Aschur, der Vater der Götter, mit dem strahlenden Glanze seines Antlitzes in Treue anblicken und ihre Erneuerung bis auf ferne Tage gewähren und mit seinem strahlenden Munde verkünden. Der Schutzgeist[4]) und der heilbringende Gott[5]) mögen Tag und Nacht darinnen walten, und möge ihre Macht nie aufhören. Mögen seine[6]) strahlenden Lippen für den König, ihren Anfertiger, Greisenalter und Lebensfülle bis auf ferne Zeit verkünden. Wer in ihnen[7]) wohnt, möge sich in Gesundheit frohen Geistes und fröhlichen Sinnes darinnen erfreuen, sich sättigen an Lebenskraft.

Der letzte Teil des Gebetes erinnert lebhaft an die Formeln in den Gebeten der neubabylonischen Herrscher, und bei Sargons Vorliebe für babylonisches Wesen und der archäologischen Sucht seiner Schreiber ist es durchaus nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, dass den letztern ältere babylonische Muster vorschwebten, ebenso wie die Schreiber Asarhaddons wieder ihre Vorgänger zu Sargons Zeit abschreiben. So gibt z. B. Asarhaddon am Schluss einer Inschrift über den Bau seines Palastes zu Ninive, der den stolzen Namen „der Allaufbewahrende"[8]) trägt, denselben Wünschen in fast denselben Worten[9]) Ausdruck, wie Sargon an der betreffenden Stelle, jedoch ohne direkte oder indirekte Anrufung Aschurs. Auch Sanherib erzählt in seinem babylonischen Kriegszug,[10]) dass er vor der Schlacht bei Khalule am Tigris zu den Göttern Aschur, Sin, Schamasch, Bel, (Marduk), Nebo, Nergal, den beiden Ischtars von Niniveh, bezw. von Arbela flehte. Diese beantworteten auch, wie er berichtet, seine Gebete sofort, vermutlich durch Orakel oder günstige Vorzeichen, aber den Wortlaut des Gebetes teilt er nicht mit. Auch

---

1) z. B. Zylinder (ed. Lyon) 53—54; Annalen 43. 47. 56. 76; Saal XIV, 51 (ed Winckler).

2) Prunkinschrift (ed. Winckler, 173—174); ähnlich am Schluss der ‚Fussboden'-Inschrift V, 131—150 (ed. Winckler S. 56).

3) a. a. O. 186—194. 4) *schêdu nâṣiru.*

5) Gemeint ist *lamassu* — was ideographisch als der „gnädige Gott" ausgedrückt wird — der fast stets mit *schêdu* zusammen genannt wird. Vgl. Rawlinson I, 47, Kol. VI, 53 und siehe oben S. 355, 375 u. s. w. Die Ausdrücke beziehen sich auf die Stier- und Löwenkolosse, die der König an den Pforten des Palastes aufstellt (Prunkinschrift 163 ff. Siehe oben S. 281).

6) Aschur. 7) Stadt und Palast.

8) *êkallu pâḳidat kalâmu,* Rawlinson I, 47, Kol. VI, 25—26.

9) a. a. O. Kol. VI, 41—57. Vergl. besonders die Zeilen 42—45 und 53 folg.

10) Rawlinson I, 41, Kol. V, 50—54.

Asarhaddon[1]) wendet sich bei der Besteigung des Thrones nach der Ermordung seines Vaters genau an dieselben Götter. Er teilt uns die Antwort mit, die er von den Göttern erhält, aber das Gebet selbst fehlt. Für gewöhnlich schliessen die Bauinschriften dieses Königs sowie die Berichte über seine Kriegsunternehmungen mit konventionellen Fluchformeln gegen die Zerstörer seiner Denkmäler und mit der Aufforderung an seine Nachfolger, die von ihm hergestellten Bauten in gutem Zustande zu erhalten. Zuweilen aber gibt der König, bevor er zum Schluss hinüberleitet, auch seinen frommen Wünschen Ausdruck. Wenn dies zwar in indirekter Form geschieht, so berechtigt uns die Nennung der Götter doch dazu, diese Stellen als Gebete aufzufassen. Das ausführlichste Beispiel dieser Art befindet sich in einer sich über zehn Kolumnen erstreckenden, leider schlecht erhaltenen Zylinderinschrift, die sich ausschliesslich mit der Bautätigkeit des Königs in Babylon befasst.[2]) Die achte Kolumne[3]) beginnt folgendermassen:

> Die Götter, meine Helfer, mögen meine frommen Werke freudig anblicken und in der Treue ihres Herzens das Königtum segnen. Mein priesterlicher[4]) Same möge wie der Grundstein von E-sagila und Babylon auf ewig bestehen. Das Königtum möge wie die Lebenspflanze den Menschen heilsam sein. In Recht und Gerechtigkeit möge ich ihre Mannschaften regieren. Möge ich das Greisenalter erreichen, Nachkommenschaft erlangen, am Überfluss des Lebens mich sättigen, mit ausgefüllten Tagen.[5]) Möge ich meine Familie ausdehnen, mein Gesinde zusammenbringen, meine Nachkommenschaft ausbreiten, möge der Spross gedeihen. Möge das Fundament meines priesterlichen Thrones felsenfest sein, wie Himmel und Erde, meine Regierung bestehen. Unter Jauchzen und Jubel, Herzensfreude und strahlendem Antlitz und heiterm Gemüt[6]) möge ich täglich in Glanz wandeln. Ein gutes Geschick, ein gütiges Geschick gehe mir zur Seite während der Dauer meiner Regierung mein Priestertum beschützend.

In dieser Weise fährt er fort, Sieg über seine Feinde und Erntefülle in seinem Lande zu erbitten.

Gebete in mehr direkter Form finden wir unter den assyrischen Königen besonders bei Aschurbanapal, und wir dürfen bei den engen Beziehungen, die er zu Babylonien hatte, vielleicht annehmen, dass die auch in andrer Richtung abweichende Stilart und Ausdrucksform seiner Inschriften auf babylonischen Einfluss zurückgeht. Ist es doch gerade

---

1) Rawlinson III, 15, Kol. I, 4—6.

2) Veröffentlicht und übersetzt von Meissner-Rost, „Bauinschriften Asarhaddons“ Beiträge zur Assyriologie III, 240—259 und (Text) 311—349.

3) Meissner-Rost, a. a. O. 254 folg.

4) Die assyrischen Könige nennen sich oft „Priester“ Aschurs, und gewiss geht der Ausdruck auf die priesterlichen Funktionen zurück, die in alter Zeit mit dem Königtum verbunden waren.

5) Dies der ungefähre Sinn der schwer lesbaren Zeile.

6) Wörtlich „Leber“.

dieser König, der durch seine Schreiber die literarischen Schätze des Südens kopieren lässt, um in seinem Palast eine grosse Sammlung der Erzeugnisse der Vergangenheit zu veranstalten.[1]) Die Gebete, die wir in seinen Annalen finden, sind gewöhnlich kurz und beziehen sich, wie zu erwarten war, auf seine Kriegstaten. So als ihm die Nachricht gebracht wird, dass der Lydische König Gugu sich empört und mit Ägypten verbunden habe, trotzdem Aschur selbst dem fremden König in einem Traum erschienen sei und ihn aufgefordert habe:[2])

„Die Füsse Aschurbanapals, des Königs von Assyrien, erfasse und erlange Siege über deine Feinde durch seinen Namen"

da betet Aschurbanapal zu Aschur und Ischtar:[3])

„Möge sein Leichnam vor seinen Feind geworfen und mögen seine Gebeine fortgeführt werden"

und fügt dann hinzu: „Was ich von Aschur erflehte, wurde erfüllt. Vor seinen Feind wurde sein Leichnam geworfen und seine Gebeine wurden fortgeführt." Man sieht also, welches Vertrauen die Könige in ihre Götter setzten. Aschurbanapal zweifelt nicht im geringsten daran, dass die Überwindung des Feindes auf die direkte Hülfe der Götter zurückgeht, und wir haben uns wohl im Zusammenhang mit dem Gebet vorzustellen, dass der König durch seine Priester ein günstiges Orakel in irgend einer Form erhielt, das darauf schliessen liess, Aschur habe des Königs Gebet erhört.

Bedeutend länger ist ein Gebet an Ischtar[4]) während des Kriegszuges gegen den Elamitischen König Teumman, der Aschurbanapal besonders dadurch gekränkt, dass er ihn als einen „Wahnsinnigen" bezeichnet hatte:

„O Herrin von Arbela![5]) Ich bin Aschurbanapal, der König Assyriens, das Geschöpf deiner Hände, [berufen?][6]) von dem Vater,[7]) deinem Erzeuger, zur Erneuerung der Tempel Assyriens und zur Vollendung der Städte Babyloniens. [In Demut?] habe ich meinen Sinn gerichtet auf deine heilige Stätte und war auf die Verehrung [deiner Gottheit] bedacht. Indess dieser Teumman, der König Elams, der die Götter nicht ehrt, [beschimpft mich?]. Ich aber [flehe zu dir?], Du Herrin der Herrinnen, Königin des Kampfes, Herrin der Schlacht, Fürstin der Götter, . . . dass du bei Aschur, dem Vater, deinem Erzeuger, Fürsprache einlegen mögest, [denn Teumman?] hat sein Heer in Bewegung gesetzt und sich zum Kampf gerüstet, hat seine Waffen aufgeboten, um nach Assyrien zu ziehen. Du, Kriegerin unter den Göttern wie ....., löse ihn inmitten der Schlacht auf und vernichte ihn durch einen heftigen Sturm, einen bösen Wind."[8])

1) Siehe oben S. 11 und 276. 2) Rawlinson V, 2, Kol. II, 98—99.
3) ib. 116—118. 4) Zyl. B, Kol. V, 30—49.
5) Siehe oben S. 216 Anm. 6, wo darauf aufmerksam gemacht worden ist dass in den Inschriften des Aschurbanapal die Ischtar von Arbela besonders hervortritt.
6) Der Text ist schlecht erhalten. Ergänzungen sind durch Klammern angedeutet. 7) Gemeint ist hier Aschur.
8) Das Bild erinnert an Marduks Kampf gegen Tiamat und ist wohl eine Anspielung darauf. Vergl. Schöpfungsserie Tafel IV, 45.

Die Göttin erhört ihn und schickt eine beruhigende Antwort, und als weitere Ermutigung erscheint sie einem Traumseher noch in derselben Nacht und gibt ihm eine freudige Botschaft für den König,[1]) dem es mit Hülfe der Ischtar auch gelingt, den Teumman gänzlich zu überwinden.

Aschurbanapal hatte nicht nur Feinde im Auslande zu bekämpfen, auch innerhalb seines Gebietes erwuchsen ihm Widersacher, darunter sein eigner Bruder, der oben[2]) erwähnte Schamasch-schumukin. Dieser empörte sich mit Hülfe Elams gegen den Bruder, der ihn als Herrscher über Babylonien eingesetzt hatte. In dem Bericht über seinen babylonischen Feldzug erwähnt er die Gebete, die er an Aschur und Ischtar richtete, begnügt sich aber mit der Angabe, dass die Götter seine 'Bitten' und die 'Reden seiner Lippen' annahmen.[3]) Dagegen haben wir ein kurzes Gebet an Schamasch für den König und seinen Bruder, das also aus einer Zeit stammt, wo dieser ihm noch die Treue hielt. Das Gebet, in indirekter Form abgefasst, lautet:[4])

„Auf ewig möge Schamasch, der grosse Richter der Götter, der grosse Herr, mein Herr, auf meine frommen Werke freudig blicken. Möge er mir, Aschurbanapal, dem König Assyriens, dem Fürsten, der ihn fürchtet, langes Leben, Sättigung an Nachkommenschaft, Gesundheit und Herzensfreude als Geschick bestimmen, und möge er die Tage meines ebenbürtigen Bruders Schamasch-schumukin, des Königs von Babylon, verlängern und mit Lebensglück sättigen."

Ein ähnlich klingendes Gebet für sich und seinen Bruder, das an Ea gerichtet ist, finden wir in einer Urkunde, die sich mit der Renovierung des Ea-Heiligtums innerhalb Borsippa befasst,[5]) und noch ein drittes besitzen wir, das an Nin-makh oder die Ischtar von Babylon gerichtet ist, in einer Inschrift, die ebenfalls aus der Periode des friedlichen Einvernehmens zwischen den Brüdern herrührt. Gefunden in dem von der Deutschen Expedition zu Babylon ausgegrabenen Tempel der Nin-makh,[6]) bestätigt sie den Eindruck von Aschurbanapals Fürsorge für Babylonien, die wir aus seinen andern Inschriften gewinnen. Er vollendet den Neubau von E-sagila, der von seinem Vater Esarhaddon bereits begonnen wurde. Um Gerechtigkeit walten zu lassen, oder, wie der König sich ausdrückt, damit „der Starke dem Schwachen nicht schade",[7]) setzte

1) Das Nähere über den Traum im XX. Kapitel.
2) S. 399.
3) Rawlinson V, 4, Kol. IV, 9—10.
4) Lehmann, Schamasch-schumukin, Tafel XXV, 18—22.
5) Lehmann, a. a. O. Tafel XX—XXI, 67—76.
6) Mitteilungen der Deutsch. Orient-Gesell. Nr. 4; veröffentlicht von Weissbach, Babylonische Miscellen S. 18—19 und Tafel 7. Ein Duplikat befindet sich im Britischen Museum, veröffentlicht von Lehmann, Schamasch-schumukin, Tafel XXIII—XXIV, das, abgesehen von einigen unbedeutenden Abweichungen, — a) in Z. 13 ist der Name des Tempels angegeben und b) anstatt Nin-makh stets (Z. 13, 14 und 23) Ischtar Babil(ki) also „Ischtar von Babylon" — mit dem andern identisch ist.
7) Zeile 11.

er seinen ihm ebenbürtigen Bruder als König über Babylonien. Er befiehlt den Neubau des Tempels der Nin-makh, der den Namen E-tur-kalama[1]) „Weltenhof" trug und wendet sich an die grosse Göttin:[2])

> Auf ewig möge Nin-makh, die erhabene Herrin, auf meine frommen Werke freudig blicken und täglich vor Bel und meiner Belit[3]) Gnade befürworten, ein langes Leben mir bestimmen, wie Himmel und Erde meine Regierung befestigen, und die Tage Schamasch-schumukin's, des Königs von Babylon, meines ebenbürtigen Bruders, verlängern und mit Nachkommenschaft sättigen.

Die Inschrift schliesst mit der Verwünschung, dass die Göttin das Unheil dessen, der die Namensschrift oder das Denkmal zerstört oder der den Stein von seinem Ort entfernt, „vor Bel und meiner Belit befürworten möge"[4]). Der Fluch entspricht also dem Wortlaut des Segens und spiegelt wiederum die Anschauung wieder, dass das Geschick der Menschen — das gute wie das böse — von Marduk am Neujahrstage bestimmt wird. Dem Marduk wird hier, wie öfters, seine Gemahlin beigesellt, ohne dass dieser eine aktive Rolle in der Schicksalsbestimmung zukommt. Interessant ist schliesslich ein Gebet, aus dem Anfange seiner Regierung stammend, in dem er Marduk anfleht, sich wieder gnädig gegen Babylon zu zeigen. Aschurbanapal war nämlich bestrebt, hierin dem Beispiele seines Vaters Asarhaddons folgend, die Babylonier mit der assyrischen Herrschaft auszusöhnen und, soweit es in seiner Macht stand, die Zerstörung und das von seinem Grossvater Sanherib gestiftete Unheil durch den Wiederaufbau der Stadt gut zu machen. Der „assyrische" Standpunkt kommt aber in diesem Gebet zur Geltung durch den Hinweis darauf, dass die Zerstörung Babylons auf den Zorn Marduks gegen seine eigene Stadt zurükzuführen sei. Dennoch fürchtete sich der König vor Marduk, der möglicherweise dem Nachkömmling des Zerstörers noch grollt, und so spricht er die Hoffnung aus, dass der Gott des Königs Vorhaben, nach Babylon zu ziehen, um dort das Werk des Aufbaues fortzusetzen, begünstigen möge. — Der König betet[5]):

> Gedenke Babylons, das du im Zorn deines Herzens vernichtet hast. Auf E-sagila, den Palast deiner Herrschaft, richte deinen Sinn, wende dein Antlitz. Suche deine Stadt auf, die du verlassen, um an einem Ort, der für dich nicht passend war, Wohnung zu nehmen. Und du! o Herr der Götter, Marduk, gib den Befehl, nach Babylon zu ziehen. Auf dein erhabenes unabänderliches Geheiss gestatte den Eintritt in E-sagila.

Es geht aus diesem Gebet hervor, dass zu Aschurbanapals Zeit der von Sanherib nach Niniveh transportierte Marduk noch immer in der assyrischen Hauptstadt weilte. Das bestätigt der König in einer auf die Wiederherstellung eines Heiligtums zu E-zida sich beziehenden

1) nach dem Lehmann'schen Text Z. 13.
2) Zeilen 14—20. 3) Marduk und Sarpanitum. 4) Z. 23.
5) Lehmann, Schamasch-schumukin Tafel XXXVII, Kol. II, 29—33.

Urkunde,[1]) und es war ein kluger Zug Aschurbanapals gemäss seiner versöhnenden Politik den Marduk nach Babylon zurückzuführen, wenn es sich auch später herausstellte, dass der König in seinen Hoffnungen getäuscht wurde.

In dem nächsten Kapitel werden wir Gelegenheit haben, zu erfahren, wie stark bei den assyrischen Königen das Sünder- und Ehrfurchtsgefühl den Göttern gegenüber vorherrschte, und wie es sich in feierlichen Gebeten um Abwendung des drohenden göttlichen Zorns kundgab. Auch haben wir ausserdem auf den Täfelchen aus Aschurbanapals Bibliothek eine beträchtliche Anzahl Lobpreisungen an Aschur, Ischtar, Schamasch, Sin, die entweder für die Könige — besonders für Aschurbanapal — geschrieben wurden[2]) oder doch aus Assyrien stammen. Der Schluss erscheint also gerechtfertigt, dass die Assyrer den Göttern nicht minder zugetan waren als ihre Nachbarn im Süden, wenn auch das Gefühl der Frömmigkeit dort nicht so stark hervortritt wie hier. Auch ist wohl anzunehmen, dass bei der Einweihung von Palästen und Tempeln das Gebet in Zusammenhang mit den Opfern so wenig in Assyrien wie in Babylonien fehlte. Dennoch ist das auffallend seltenere Vorkommen von Gebeten in den Annalen und Bauinschriften assyrischer Herrscher im Vergleich mit den entsprechenden babylonischen Inschriften als Beweis dafür anzusehen, dass die assyrischen Könige bei der Abfassung ihrer Inschriften mehr an sich selbst als an die Götter dachten — jedenfalls in stärkerm Masse als dies bei den babylonischen Herrschern der Fall war.

Die Gebete und Hymnen in der babylonisch-assyrischen Literatur.

Wir hätten somit das in den babylonischen und assyrischen Inschriften dargebotene Material so ziemlich erschöpft. Die Darlegung dieses Materials im steten Zusammenhang mit den Begebenheiten, worauf sich die angeführten Gebete bezogen, gestattete einen Einblick in die religiösen Gesinnungen der Könige und in die Vorstellungen und Erwartungen, die sie an die Götter knüpften — einen Einblick, der in gewisser Beziehung, weil eben auf praktischem Gebiete sich bewegend, ein wertvolleres Zeugnis ablegt als die Hymnen, die wir, gewöhnlich getrennt von historischen Ereignissen, in der Literatur selbst vorfinden. Denn wenn auch diese gewiss zum grossen Teil praktischen Zwecken dienten, insofern sie aus den literarischen Archiven der Tempel stammten, so ist doch vorauszusetzen, dass bei der andauernden geistigen Tätigkeit der Priester auch das rein literarische Motiv zur Geltung kam. Unter

1) Lehmann a. a. O. Tafel VIII, 15—16.

2) Siehe das Verzeichnis bei Bezold, Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection u. s. w. Bd. V, *Index* S. 2154.

den Priestern gab es gewiss manche, die, entweder durch ihr frommes Gemüt angeregt oder durch schriftstellerisches Talent ermutigt, Hymnen verfassten, ohne den bestimmten Zweck ihrer Verwertung beim Gottesdienst im Auge zu haben — gleich den Psalmendichtern des Alten Testaments, bei denen der rein religiöse Sinn augenscheinlich das Hauptmotiv bildete und die Verwertung im Gottesdienst erst in zweiter Linie stand, wenn auch später die Sammlung selbst zu rein gottesdienstlichen Zwecken redigiert wurde. Literarische Errungenschaften wie die Schöpfungsserie[1]), das Gilgamesch-Epos[2]) und die mannigfachen Mythen und Legenden[3]), denen wir in der babylonischen Literatur begegnen, legen beredtes Zeugnis ab von dem literarischen Geiste, der in Babylonien zu gewissen Zeiten herrschte. Der Wert solcher Hymnen und Gebete, die als rein literarische Produkte zu betrachten sind, wird durch diesen Umstand nicht vermindert, wohl aber ist er andrer Art als bei solchen, die offenbar Bestandteile des Tempelrituals waren. Zur Vervollständigung des Bildes ist es nötig, beide Gattungen vorzuführen. Zwar ist es nicht immer leicht zwischen beiden zu unterscheiden. Einen feststehenden Massstab gibt es nicht. Jedoch bilden die reichlichen Angaben über die Götter, die wir in den historischen Inschriften vorfinden, wozu noch die Eigennamen[4]) als wertvolle Quelle hinzukommen, weil sich in ihren Zusammensetzungen die vorherrschenden Anschauungen über die Götter widerspiegeln, sichere Ausgangspunkte. Und wenn wir nun in gewissen Hymnen Ansichten vertreten finden, die nicht mit denen in Einklang zu bringen sind, die wir aus dem angedeuteten Material gewinnen, oder die scheinbar das Niveau der religiösen Gesinnung und Auffassung überschreiten, so sind wir allerdings noch nicht zu dem Schlusse berechtigt, dass wir es hier mit einer individuellen Anschauung zu tun haben. Wohl aber dürfen wir dann diese Frage aufwerfen, wenn z. B. in einer Marduk-Hymne dieser Gott nicht nur als Hauptgott Babylons gefeiert, sondern mit einer ganzen Anzahl andrer Götter indentifiziert wird. Dann sind wir in der Tat zu vermuten genötigt, dass hier eine extravagante Lobpreisung seitens eines begeisterten Mardukpriesters vorliegt, die in keinem direkten Zusammenhang steht mit der Auffassung Marduks im praktischen Ritual, viel weniger noch mit der im Volke herrschenden übereinstimmt. Ein Text, der sich wohl auf eine solche Hymne bezieht, liegt in der Tat vor und hat zu weitgehenden Schlüssen über die vermutliche Verbreitung des monotheistischen Glaubens in Babylonien Veranlassung gegeben. Die in Betracht kommenden Zeilen lauten[5]):

---

1) Siehe Kapitel XXI. 2) Kap. XXIII. 3) Kap. XXIV.

4) Vorläufige Versuche, den religiösen Inhalt der Eigennamen zu verwerten sind von Pinches, Journal of the Transactions of the Victoria Institute Bd. 28, (1896) S. 14—20 und Revue de l'Histoire des Religions Bd. 43, S. 275—297 angestellt worden.

5) Von Pinches veröffentlicht im Journal of the Transactions of the Victoria

Ninib ist der Marduk der Kraft
Nergal ist der Marduk des Kampfes
Zamalmal ist der Marduk der Schlacht
Enlil (oder Bel) ist der Marduk der Herrschaft und Regierung
Nebo ist der Marduk der Oberaufsicht (?) [1])
Sin ist der Marduk der Nachterleuchtung
Schamasch ist der Marduk der Entscheidungen
Adad ist der Marduk des Regens
Sukh ist der Marduk des Heeres
. . . . . ist der Marduk — . . . . .
Schukamuna ist der Marduk des Tongefässes[2]).

Es muss allerdings zugestanden werden, dass es, wenn auch eine andere Auffassung als die Identifizierung des Marduk mit den genannten Göttern möglich ist,[3]) am nächsten liegt, aus den Worten den Schluss zu ziehen, dass die genannten Götter hier nur als Erscheinungsformen Marduks aufgefasst werden. Ist dem aber so, so drängt sich in Anbetracht der gewichtigen Tatsache, dass in den historischen Inschriften, selbst der spätesten Zeit, Marduk nur als Hauptgott Babyloniens erscheint, und dass die ganze Tendenz des religiösen Glaubens wie des Kultes, wie er sich in Babylonien allmählich entwickelte, eine monotheistische Weltauffassung ausschliesst, der weitere Schluss auf, dass die Stelle in dem betreffenden Text eine Einzelgesinnung darstellt, die auf den wirklich bestehenden Glauben keinen Einfluss übte, und ferner, dass wir also hier eine deutliche Probe der vom Ritus und von sonstigen praktischen Zwecken unabhängigen literarischen Tätigkeit angetroffen haben. Dass sich diese Tätigkeit gerade in Hymnen und Gebeten kundgibt, liegt daran, dass solche Erzeugnisse, wenn sie auch wesentliche Bestandteile von Zauberritualen bilden[4]) und gleichfalls zum Opferritual gehören,[5]) dennoch leicht aus ihrem Zusammenhange gelöst werden können. Gar manche der Hymnen und Gebete, die augenscheinlich keinen Zusammenhang mit einem Zauber- oder Opferritual haben, decken sich, was ihren Inhalt und den Stil anbetrifft, mit solchen, die wir in diesen Ritualen antreffen. Gewiss dürfen wir annehmen, dass etliche in der Tat aus Ritualen excerpiert worden sind, und dass solche, die als unabhängige Erzeugnisse entstanden, zum grossen Teil Ritualen einverleibt worden sind; und wenn, was auch öfter der Fall ist, die Hymnen und Gebete mit einer Zauber-

Institute Bd. 28 (1896) S. 8—9. Vergl. Delitzsch, Babel und Bibel, 1. Vortrag [3. Ausgabe] S. 78.

1) Lies *paḳidu*, Brünnow Nr. 5977 und vergl. Nr. 5974.

2) Von hier an sowie am Anfang ist der Text beschädigt. Der Revers handelt von Götterstatuen.

3) Siehe z. B. Opperts Auffassung (Zeits. f. Assyr. XVII, 302—304). Dagegen sind die von Bezold (Babyl.-Assyr. Keilinschr. und ihre Bedeutung f. d. A. T. S. 34) angeführten Texte insofern verschieden, als in ihnen die in Betracht kommenden Götter — Ea, Bel, Ninib, Nergal und Adad — nicht mit den *Hauptgöttern* des Pantheons identifiziert werden.

4) Siehe S. 297, 299 und 392. 5) Siehe Kapitel XIX und XXVI.

formel schliessen oder Zauberformeln enthalten, so liegt der Schluss nahe (ohne jedoch absolute Geltung zu haben), dass sie als Bestandteile eines Zauberrituals zu gelten haben. Bei dem Studium der babylonischen Religion müssen wir eben stets bedenken, dass, wie bereits öfters hervorgehoben worden ist, eine scharfe Scheidelinie zwischen einer Zauberlitanei und einem reinen Gebet nicht existiert, und so durchtränkt ist die ganze religiöse Auffassung von dem Zaubermotiv, um uns eines musikalischen Ausdrucks zu bedienen, dass selbst bei den höchsten Erzeugnissen der religiösen Literatur — den sogenannten Busspsalmen, die wir in dem nächsten Kapitel eingehender erörtern werden — deutliche Nachklänge dieses Motivs zu verspüren sind, ja dass diese Busspsalmen selbst zuweilen in Zauberformeln auslaufen. Wir müssen daher darauf gefasst sein, selbst bei Hymnen, die ganz deutlich in keinem Zusammenhang mit einem Zauberritual stehen, doch Anspielungen auf ein solches vorzufinden, und nur selten treffen wir auf eine Hymne, die sich als ganz frei von der Anschauung, auf der die Zaubertexte beruhen, darstellt.

Ehe wir nun an die Betrachtung der Hymnen und Gebete in der Literatur herantreten, ist noch kurz die Frage zu erörtern, ob nicht auch in Babylonien Sammlungen von Hymnen oder Gebeten neben den Zauber- und Opferritualen existierten? Das scheint wohl der Fall gewesen zu sein, aber nicht in dem Sinne, dass wir von einem Hymnen- oder Gebetritual sprechen könnten. Zwar haben wir Sammlungen von Gebeten an den Sonnengott — wie z. B. die von Knudtzon[1]) herausgegebene — aber diese sind mit Opfern und Orakeln verbunden und beziehen sich auf ganz bestimmte Angelegenheiten. Alle Serien die bisher aufgefunden wurden, gehören entweder zu Zauber-, Orakel- oder Opferritualen oder stellen eine Verbindung dieser Faktoren des babylonischen Kultes dar. Dennoch ist es bei der grossen Anzahl von Hymnen und Gebeten, die offenbar als solche und wenigstens ohne eine unmittelbare Beziehung zu einem der drei genannten Rituale entstanden sind, sehr wahrscheinlich, dass man auch mit der Zeit Sammlungen von Hymnen und Gebeten anlegte, und dafür lassen sich auch direkte Beweise anführen, auf die wir noch zurückkommen werden. So deutet die Unterschrift „Handerhebung Gebete", die wir bei einer beträchtlichen Anzahl von Hymnen oder Anrufungen an die Götter finden,[2]) nicht nur auf eine bestimmte Gattung religiöser Kompositionen, sondern, wie bereits King hervorgehoben hat,[3]) auf Sammlungen von Gebeten nach gewissen leitenden Prinzipien, wenn auch solche Sammlungen nicht Serien im eigentlichen Sinne bildeten. Ausserdem verzeichnet Bezold in seinem Katalog eine Anzahl Serien, die Hymnen und Gebete enthalten, welche gleich den Beschwörungsserien nach Tafeln geordnet sind. Aus den Namen allein

1) Siehe oben S. 414 und das Nähere im XIX. Kapitel.

2) Siehe Bezold Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection *Index* Bd. V, 2154. 3) Babylonian Magic and Sorcery S. XV folg.

wäre es aber gewagt Schlüsse zu ziehen; nur soviel dürfen wir annehmen, dass, wenn in solchen Namen der Sonnengott oder Nergal vorkommt,[1]) die Serie selbst mit einer Hymne oder einem Gebet an den betreffenden Gott begann. Man muss daher die genauere Untersuchung der in Betreff kommenden Fragmente abwarten, ehe man sich über die Prinzipien, die bei der Sammlung der Hymnen und Gebete massgebend waren, ein Urteil bilden kann. Ein grosser Teil der im Britischen Museum befindlichen Hymnenfragmente[2]) — von Sammlungen anderswo zu schweigen — harrt ja noch der Veröffentlichung, und da in den meisten der bis jetzt veröffentlichten Hymnen und Gebete die so hochwichtigen Nachschriften fehlen, so müssen wir uns einstweilen mit dieser vorläufigen Annahme begnügen.

Obwohl zuweilen die Grenzlinie zwischen einer Hymne und einem Zaubertext verwischt ist, indem erstere gar oft nur als Einleitung und Übergang zu einem Beschwörungstext dient oder sogar selbst als Beschwörung bezeichnet wird, sind jedoch die eigentlichen Hymnen und Gebete schon äusserlich durch ihre Länge und durch grössere Ausführlichkeit in der Lobpreisung des in Betracht kommenden Gottes kenntlich und bilden in dieser Beziehung einen Kontrast zu den Anrufungen der Götter in den Zauber-, Orakel- und Opferritualen, die gewöhnlich kurz sind und nach einigen Angaben über das Wesen der angerufenen Götter rasch zu den Zauberformeln oder Kultverrichtungen überleiten. Sodann heben sich, was noch viel wichtiger erscheint, die Hymnen und Gebete von den Anrufungen der Götter in den Zauberserien und Ritualen durch die ungleich erhabnere Gedankenform und einen dementsprechend erhabenern Stil ab. Zwar sind die Vorstellungen von den Göttern, die wir in den Zaubertexten finden, genau die gleichen wie sie uns zur Zeit des ausgebildeten Pantheonsystems als charakteristisch begegnet sind. Ea ist der Schirmer der Menschheit, Schamasch der Herr der

1) Vgl. Bezold a. a. O. *Index* S. 2043 u. 2152. Von einigen dieser Serien steht es aber durchaus nicht fest, dass sie Hymnensammlungen und nicht viel mehr Ritual- oder gar eigentliche Beschwörungs-Serien sind, und die Sachlage wird ferner dadurch erschwert, dass es auch Serien gibt, wie die oben S. 383 angeführte *bît rimki*, die auch Hymnen (vgl. King Magic Nr. 1) enthielten.

2) Die Hauptpublikationen sind Texte im IV. Band der Inscriptions of Western Asia, sodann zerstreut in der neuen Serie Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, besonders part XV (bis dato 17 Teile); ferner sind Hymnen und Gebete vorhanden in Kings Babylonian Magic and Sorcery (London 1896); Craig, Assyrian Religious Texts (Bd. I und II, Leipzig 1895—97), jetzt übersetzt von Martin, Textes Religieux Assyriens et Babyloniens (Paris 1900 und 1903); einige Beispiele auch bei Scheil, Unesaison de Fouilles à Sippar S. 95—107. C. D. Gray bereitet eine Sammlung der Schamasch-Gebete vor, von der seine Dissertation „The Šamaš Religious Texts" (Chicago 1901) eine vorläufige Lieferung ist und von Johannes Hehn wird als eine Erweiterung seiner Dissertation ‚Hymnen und Gebete an Marduk' (Leipzig 1903) eine Bearbeitung der Mardukhymnen in den Beiträgen f. Assyr. V, 3 erscheinen.

Gerechtigkeit. Wenn daneben einzelne Eigenschaften der Götter aus den Gebeten, wie z. B. Sins Weisheit, in den Beschwörungen fehlen, so wird dies eher zufällig sein, als dass man darin eine Hindeutung auf einen Wechsel in der Auffassung des Gottes erblicken dürfte. Abgesehen von der Auslassung einiger Götter ist das Pantheon das gleiche wie in den historischen Texten, und auch die Reihenfolge, in der die Götter aufgezählt werden, entspricht genau der in den Inschriften der Könige. Die vorkommenden Abweichungen sind geringfügig, aber hinsichtlich des Gedankenganges und der religiösen Gesinnung, die in den Gebeten und Hymnen zum Ausdruck kommt, sowie in der Auffassung des Verhältnisses der Menschen zu den Göttern stehen diese Produkte auf einem ganz andern Niveau und sind mit den öfters erwähnten Busspsalmen zu vergleichen.

Gerade durch die für diese Gattung der religiösen Literatur bezeichnende Trennung von den rein praktischen Zauber- und Orakeltexten stellen die reinern Hymnen und Gebete eine bedeutend höhere Stufe religiösen Denkens dar. Durch diese Trennung schuf man einen Boden, auf dem sich ein höheres theologisches Denken günstig entwickeln konnte. Wenn man den Göttern seinen Dank für einen Sieg oder für sonst eine Huld abstattet, so gibt man damit den besten und lautersten menschlichen Empfindungen Ausdruck. Alle andern Nebengedanken treten in den Hintergrund. Man bemüht sich, die Gottheit von ihrer günstigsten Seite zu sehen und kehrt unter ihren Eigenschaften diejenigen hervor, in denen ihre Liebe zu ihren Verehrern, ihre Sorge für deren Bedürfnisse, ihre Sympathie für den einzelnen, und nicht bloss ihre Macht und Stärke im allgemeinen zum Ausdruck kommen. Kurz, die Religion zeigt sich hier von ihrer sanftern und menschlichern Seite. Der Mensch wendet sich mit Bezeugung seiner Zuneigung an seinen Gott und gibt ihm Beinamen, die mehr seinen eigenen Anschauungen über Zweck und Ziel des Daseins als dem eigentlichen Wesen des betreffenden Gottes entsprechen. Das Streben nach Idealisierung, das der Gläubige in seinem Innern trägt, tritt in dem Bemühen zu Tage, seinen besten Gedanken passende Worte zu leihen, um mit einer Macht, von der er sich abhängig fühlt, in enge Beziehungen zu treten. Zum Verständnis der ethischen Bestrebungen in der babylonischen Literatur ist daher eine Würdigung gerade dieser Gebete und Hymnen von höchster Wichtigkeit; sie wird uns in der Tat zeigen, dass die Babylonier in einigen dieser Hymnen eine überraschend hohe Stufe ethischen und theologischen Denkens erreicht haben.

Eine derartige Gedankenhöhe erreichen die Beschwörungen nie. Indess muss stets daran erinnert werden, dass auch in den besten Schöpfungen der ursprüngliche Ausgang der Gebete und Hymnen von den Beschwörungsformeln — die eben Gebete in primitiver Form darstellen — noch erkenntlich ist. Mehrere der schönsten Hymnen voll erhabener, auf das Feinste ausgeführter Gedanken, deuten doch dadurch auf ihren eigentlichen Ursprung hin, dass sie mit Beschwörungen enden. Andere

an sich scheinbar durchaus selbständige Hymnen enthalten dennoch Anspielungen auf Krankheiten, Dämonen und Zauberer, die auf eine Entwicklung aus Beschwörungen hinweisen. Völlig frei von den für diese charakteristischen Anschauungen sind nur sehr wenige. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden einander so nahe stehenden Texten lässt sich in den Satz zusammenfassen, dass sich die religiöse Spekulation, die beide schuf, in den Hymnen auf eine höhere Stufe erhoben hat. In den Gebeten und Hymnen hat der babylonische Geist versucht, sich von den abergläubischen Anschauungen über das Verhältnis des Menschen zu den ihn rings umgebenden Mächten zu befreien — ein Versuch, der ihm allerdings missglückt ist.

Es ist höchst bedauerlich, dass so viele der Hymnen aus Aschurbanapals Bibliothek in arg verstümmeltem Zustande auf uns gekommen sind. Wir können infolgedessen häufig nur ihren Inhalt im allgemeinen feststellen. Die Nachschriften fehlen, wie bereits hervorgehoben, gewöhnlich — wenigstens ist dies bei den bisher veröffentlichten Hymnen der Fall — so dass uns etwaige besondere Motive ihrer Abfassung unbekannt bleiben. Ohne deren Kenntnis lässt sich aber unmöglich ein sicherer Zeitpunkt bestimmen, falls nicht etwa innere Anhaltspunkte für die Ansetzung eines Datums vorliegen.

Im Laufe der Zeit muss sich der Hymnenbestand der grossen babylonischen Tempel ausserordentlich vermehrt haben, und die mit der Sammlung betrauten Priester werden sicherlich dabei nach einem bestimmten System verfahren sein. So hat man augenscheinlich einmal Schamasch-Hymnen gesammelt. Einige von diesen feierten des Gottes Aufgang, andere seinen Untergang. Man gewinnt aus ihnen den Eindruck, dass sie zum Gebrauche in einem seiner grossen Tempel, vielleicht in E-barra zu Sippar, gedichtet worden sind. Desgleichen besitzen wir eine Anzahl Hymnen an Marduk, für die die Vermutung nahe liegt, dass man diese in seinem grossen Tempel E-sagila zu Babylon gesammelt habe; und das Gleiche lässt sich für andere grosse Götter annehmen. Indessen gewinnt man auch aus gar manchen Hymnen den Eindruck, dass sie nur reine Gelegenheitsdichtungen sind, ohne die ausgesprochene Absicht, sie einem Ritual einzuverleiben.

Von den bisher veröffentlichten Hymnen sind wohl die an Schamasch gerichteten die schönsten. Die Auffassung des Sonnengottes als des Richters der Menschheit führte ganz von selbst zu ethischer Vertiefung. So finden wir denn als die Hauptthemen dieser Hymnen Gerechtigkeit und Rechtlichkeit. Eine charakteristische Stelle lautet z. B. folgendermassen:[1])

„Das Gesetz der Menschenscharen leitest du,
Ewig gerecht im Himmel bist du,

1) Rawlinson IV², 28 Nr. 1.

Die gerechte Weisheit der Länder bist du,
Du weisst, was recht ist, du weisst, was schlecht ist.
Schamasch ehrt[1]) das Haupt des Gerechten,
Schamasch zerreist den Bösen gleich einem Lederriemen.
Schamasch! Der Beistand Anus und Bels bist du.
Schamasch! Erhabener Richter des Himmels und der Erde bist du."

Nach einer Lücke heisst es dann weiter:

„O Schamasch! Der erhabene Richter, der grosse Herr der Länder bist du,
Herr der Geschöpfe, Erbarmer der Länder bist du."

Die nächsten Zeilen enthalten nun den Grund, um dessentwillen die Hymne verfasst worden ist. Sie ist nämlich ein Gebet, um den König von körperlichen Leiden zu befreien.

„O Schamasch! An diesem Tage reinige und säubere den König, den Sohn seines Gottes.
Was Übles in seinem Körper, lass insgesamt herausgerissen werden."

In den folgenden Zeilen hören wir die Beschwörungsformeln deutlich wiederklingen, und man sieht, wie leicht das Gebet von erhabener zu niederer Denkweise herabsteigt:

„Reinige ihn gleich einem *schagan*[2]) Gefäss vom . . . . .
Säubere ihn wie ein Buttergefäss . . . . . .
Gleich dem glänzenden Kupfer lass ihn strahlen,
Befreie ihn von dem Bann.
So lange er lebt, [wird er deine Grösse preisen][3]).

Dieselbe Beschwörung findet sich am Schlusse einer andern Schamasch-Hymne, und zwar an die aufgehende Sonne[4]). Die Nachschrift enthält die erste Zeile der folgenden Tafel[5]), die ebenfalls mit einer Anrufung Schamaschs beginnt. Hierin haben wir einen deutlichen Hinweis auf eine Art Schamasch-Ritual, das wohl eine Anzahl Tafeln umfasste, und zu dem höchstwahrscheinlich auch die erwähnte Hymne gehört hat.

Diese zweite Hymne beginnt mit den folgenden Zeilen:

„O Schamasch! Vom Fundament des Himmels kommst du hervor,
Den Riegel des strahlenden Himmels öffnest du,
Das Tor des Himmels tust du auf.
O Schamasch! Über die Welt erhebst du dein Haupt.
O Schamasch! Mit dem Glanze des Himmels bedeckst du die Welt[6])."

Wenn nicht das ausdrückliche Zeugnis der Hymne selbst vorläge, so würde man schwerlich glauben, dass ein Gedicht, das eine so er-

1) lies *inaschschik* „küsst".
2) Es ist von einer besondern Art von Gefässen die Rede.
3) Ergänze *narbika likbi* nach dem teilweisen Duplikat Rawlinson IV², 20, Nr. 2 Rev. 8.
4) Rawlinson IV², 20, Nr. 2.
5) Beschwörung des Schamasch . . . . . Herr des Lebens und der Gerechtigkeit, erhabene Leuchte dessen was droben und was unten ist.
6) Von hier an ist die Tafel beschädigt. Rev. 1—8 bildet ein Duplikat zu Rawlinson IV², 28, Nr. 1, Rev. 11—22.

habene Auffassung des Sonnengottes verrät, im Grunde doch nur eine Beschwörung sein soll. Das Gleiche gilt aber für fast alle bisher veröffentlichten Schamasch-Hymnen. Entweder werden sie ausdrücklich einem Beschwörungsritual zugerechnet, oder sie sind einem solchen aus innern Gründen zuzuweisen. So beginnt ein Beschwörungstext [1]), der vielleicht zur Aschakku-Serie zu stellen ist [2]), mit einer schönen Hymne, die ebenfalls an die aufgehende Sonne gerichtet ist, und in der wiederum auf die richterlichen Eigenschaften des Sonnengottes das Hauptgewicht gelegt ist:

„O Schamasch, bei deinem Hervortreten aus dem grossen Berg [3]),
Bei deinem Hervortreten aus dem grossen Berg, dem Quellenberg [4]),
Bei deinem Hervortreten aus dem Berg, dem Ort der Geschicke,
Wo Himmel und Erde zusammenstossen, am [Fundament des Himmels] [5]),
Stellen sich die grossen Götter vor dir auf.

Sodann wird in den leider schlecht erhaltenen Zeilen beschrieben wie Schamasch in der Gegenwart der Götter die Schicksale der Menschen bestimmt, über den Frevler und Übeltäter Strafe verhängt, aber alle, die ungerechterweise von Dämonen, die in der üblichen Weise hergezählt werden [6]), geplagt und gepeinigt werden, von ihren Urheber befreit. Auf diese Weise leitet die Hymne ganz natürlich in eine Beschwörung über, und so bietet dieser Text einen besonders deutlichen Beweis dafür, dass die Verherrlichungen Schamaschs, die wir in solchen Kompositionen antreffen, also nicht anders zu beurteilen sind, wie diejenigen Nuskus in der Maklu-Serie [7]), die, wie wir sahen, ebenfalls oft prächtig ausgefeilt,

---

1) Rawlinson V, 50—51.

2) Vergl. Rawlinson V, 50 Kol. II, 27, wo nach einem Trennungsstrich eine Beschreibung des Aschakku Dämons folgt, deren Anfang:

„Der Aschakku, der gleich einer Hochflut überwältigt"

an die Stelle — Cuneiform Texts XVII, Pl. 3, 21 — in einer Tafel der Aschakku-Serie stark anklingt.

„Der Aschakku, der gleich einem Sturm herannaht".

Das Anklingen in der weitern Beschreibung des Aschakku (Rawlinson V, 50 Kol. II, 45—55) an die Beschreibung des 'Kopfkrankheitdämon' (z. B. Cuneiform Texts XVII, Pl. 25—26, 38—47; siehe auch oben S. 341) ist ja ebenfalls ein Merkzeichen der Aschakku-Serie, wie bereits oben S. 348 bemerkt worden ist. Auch in dem Kolophon, das die erste Zeile der folgenden Tafel angibt, sind vielleicht die zwei ersten Zeichen zu a-zag = *aschakku* zu ergänzen. Bestätigt sich diese Vermutung, so hätten wir diese Serie um ein bedeutendes Stück vermehrt.

3) Am Ende des Horizonts dachte man sich ein Tor und vor jedem Tor einen Berg, den die Sonne am Morgen, nachdem sie aus dem Osten hervortrat, bestieg. Siehe Kapitel XXI und einstweilen Jensen, Kosmologie S. 11 und 212. Siehe auch z. B. die Abbildung bei Lindl, Cyrus S. 111.

4) Da dieser Berg an den *Apsu* — die Tiefe —, den Quell aller Gewässer, angrenzt, so wird er auch passend als der Berg, aus dem alle Gewässer hervorquellen, bezeichnet.

5) Siehe Delitzsch, Assyr. Wörterbuch S. 183.

6) namtaru, aschakku, utukku, alu u. s. w. Siehe oben S. 350, 375 u. s. w.

7) Vergl. oben S. 297.

schön stilisiert und voll erhabener Gedanken sind. So gehört, um noch ein weiteres Beispiel zu geben, eine Hymne an die Sonne beim Untergang, die wegen der den Lauf der Sonne beschreibenden Metaphern besonderes Interesse erregt, der Nachschrift zufolge ebenfalls zu einer Beschwörung, und zwar vielleicht zu derselben Serie wie die oben mitgeteilten Stücke[1]):

„O Sonnengott, bei deinem Eintreten in die Mitte[2]) des Himmels
Möge der Riegel des reinen Himmels dich grüssen[3]),
Möge das Tor des Himmels dich segnen,
Möge der Leiter, dein geliebter Bote, der dich liebt, dir den rechten Weg weisen.
In E-barra, dem Sitze deiner Herrschaft, strahle hervor deine Erhabenheit.
Möge A, das Weib, das du liebst, in Freude vor dich treten;
Möge dein Herz ruhig[4]) sein,
Möge deiner Göttlichkeit ein Freudenmahl bereitet werden.
O Schamasch! Heldenkrieger, sei gepriesen!
O Herr von E-barra, möge dein Lauf recht geleitet sein.
Wandle den rechten Weg, gehe den für dich auf die Dauer festgesetzten Weg.
O Schamasch! Richter der Welt, Leiter ihrer Entscheidungen bist du."

Als Gegenstück zu dieser Hymne, die den Sonnengott bei seinem Untergang preist, sei ein Auszug aus einer andern mitgeteilt, die die allgemeine Freude bei dem Erscheinen der grossen Leuchte in schöner Weise schildert[5]).

„O Herr! Erleuchter der Dunkelheit, Eröffner des Gesichts[6]) [des Himmels?]
Barmherziger Gott, der du die Niedrigen aufrichtest, die Schwachen schützest,
Auf dein Licht harren die grossen Götter.
Sämtliche Anunnaki schauen auf dein Gesicht.
Die Menschen[7]) insgesamt leitest du wie ein einzelnes Individuum[8]).
Erwartungsvoll, mit erhobenem Haupte schauen sie nach dem Sonnenlicht,
Wenn du erscheinst, jubeln und jauchzen sie.
Du bist die Leuchte für die äussersten Grenzpunkte des Himmels,
Das Panier für die weite Erde bist du.
Zahlreiche Völker schauen auf dich mit Freude.

Die Hymne geht sodann zu dem Opferkult über, beschreibt, wie sämtliche Götter den Opferduft riechen und sich an der „Himmelspeise" laben. Wir haben also hier einen Anhalt für den praktischen Zweck, den die

1) Von Bertin in der Revue d'Assyriologie I Nr. 4 S. 157—161 veröffentlicht. Siehe auch Records of the Part New Series Bd. II S. 190—193. In besserer Gestalt veröffentlicht von Abel-Winckler, Keilschrifttexte S. 59—60. Sayces Übersetzung, Hibbert Lectures S. 513, wiederholt die Fehler Bertins.

2) Wohl der Horizont. 3) Wörtlich „dir Frieden zurufen".

4) d. h. „dein Zorn möge weichen." 5) Rawlinson IV², 19, Nr. 2.

6) Aschurbanapals Schreiber bemerkt, dass das Original an dieser Stelle verwischt ist. 7) Wörtlich „Zunge" im kollektiven Sinne.

8) Wörtlich „wie ein Name".

Hymne verfolgt. Ist es zu gewagt, aus dieser Hymne den Schluss zu ziehen, dass man in den babylonischen Sonnentempeln beim Sonnenaufgang ein Opfer brachte, dass die fungierenden Priester den richtigen Moment abwarteten, bis die Sonne am Horizont erschien, und dass man das Erscheinen in der Tat mit lautem Jubel begrüsste? Schwerlich würde der Dichter gerade auf die Sehnsucht, mit der man dem Sonnenaufgang entgegensah, solch Gewicht gelegt haben, wenn mit diesem Moment nicht gerade eine Zeremonie verknüpft war. Effektvoll ist auch die Beschreibung gegen Schluss, wo die Sonne als die Leuchte des ganzen Himmels und als Panier für die Erde beschrieben wird. Man spürt es jedenfalls in dieser Hymne, dass der Sonnenaufgang für den Dichter ein besonders feierlicher Moment war und dass er mit eigenen Augen oft das erhabene Schauspiel beobachtet hat, wie die Ankunft der Sonne durch die allmähliche Erleuchtung des Himmels angezeigt wird, und wie endlich nach langem Warten die Feuerkugel am Horizont erscheint.

Wir haben in dem vorhergehenden Kapitel gesehen[1]), dass die Zeit des Sonnenaufgangs auch als der passende Augenblick gewählt wurde, um die Dämonen, die besonders während der Nacht ihr übles Wesen treiben, zu verscheuchen und aus dem Körper des Leidenden durch Reinigungszeremonien zu entfernen. Es war daher zu erwarten, dass man unter den Sonnenhymnen auch solche finden würde, die sich auf diese Seite des Kultes beziehen. Als Beispiel diene eine Hymne, die ebenfalls[2]) mit der Beschreibung und dem Lobe der aufgehenden Sonne beginnt, um sodann in die Beschwörungsgattung überzugehen. Diese bildet also wiederum ein besonders lehrreiches Beispiel für den geistigen Zusammenhang zwischen Hymnen und Beschwörungen, auf den wir Gewicht gelegt haben, und zeigt, dass selbst solche Produkte, die bereits einen höhern Geist atmen, dennoch mit den ein niedreres Niveau darstellenden Beschwörungstexten in Einklang gebracht wurden. Die babylonische Religion konnte sich nur schwer von der Magie loslösen, und die vollständige Trennung gelang überhaupt nicht. Der Entwickelungsprozess führte zu bedeutenden Fortschritten in der Auffassung der Götter, aber die alten religiösen Verrichtungen waren zu tief in Fleisch und Blut übergangen, zu eng mit dem Volksgeist verwachsen, als dass man die Kluft zwischen dem Geist bemerkt hätte, der in dem ersten Teile der folgenden Hymne vorherrscht, und der Anwendung einer derartigen Hymne auf die Vertreibung der Dämonen.

Die Beschreibung des Sonnenaufgangs, mit der diese Hymne beginnt, deckt sich nicht nur im Inhalt, sondern zum Teil selbst im Wortlaut mit der obigen. Sodann wird Bezug genommen auf die Eigenschaft des Sonnengottes als Befreiers der Gefangenen — gemeint sind wohl die von Dämonen Geplagten — und als Heilers der Kranken. Schamasch

1) Siehe S. 287 u. 384. 2) Rawlinson IV², 17.

wird daran erinnert, dass sich selbst Ea, der Gott der Menschheit vor dem Sonnengott ehrfurchtsvoll beugt, um dessen Gunst für seine Kinder — die Menschen — zu erlangen. Der fungierende Priester spricht alsdann zu Schamasch[1]):

„Der Herr hat mich gesandt, mich,
Der grosse Herr, Ea, hat mich gesandt, mich,
Stehe auf, gib acht auf seinen Befehl, führe aus seine Entscheidung.
Du bist es, der auf deinem Wege die Menschheit[2]) leitet,
Gewähre ihm[3]) den Glanz des Wohlbefindens, dass er von seinen Leiden befreit werde.
Gnädige Erlassung seiner Sünde sei dem Menschen, dem Sohn seines Gottes, beschieden.
Seine Gebeine sind mit Krankheit behaftet, von schwerer Krankheit ist er heimgesucht.
O Schamasch, achte auf mein[4]) Flehen,
Nimm sein Opfer[5]) an, empfange sein Trankopfer und setze seinen Gott[6]) an seine Seite.
Auf deinen Befehl sei seine Schuld getilgt, seine Sünde weggenommen.[7])
Von seiner Gefangenschaft sei er befreit, geheilt von seiner Krankheit.
Gewähre dem König das Leben.
So lange er lebt wird er deine Grösse preisen.
Jener König wird deinen Dienst vollstrecken,
Und möge ich, der Befreier von Zauber, dein Diener, stets deinen Dienst vollstrecken."

Man sieht also, dass es sich um einen König handelt, dem in ganz besonderm Masse das Attribut, als Gottessohn zu gelten, zukommt. Aus den Schlusszeilen erfahren wir ferner, dass es ein Priester ist, dem das Gebet in den Mund gelegt wird, der also in der Rolle eines Vermittlers zwischen Schamasch und dem irdischen König auftritt. Das Leiden scheint in diesem Falle körperlich gewesen zu sein, es wird aber nach der allgemeinen Anschauung einer Sünde zugeschrieben. Die Hymne streift also das Gebiet der Busspsalmen, jedoch gestattet die etwas indirekte Weise, in der das Sündengefühl vorgeführt wird, die Einreihung dieser Komposition unter die Hymnen und Gebete, obwohl sie auch als Beispiel dafür dienen mag, wie leicht der Übergang von Gebet zu Busspsalm ist, entsprechend dem nicht minder leichten Übergang einer Hymne zu einem Zaubertext. Die drei Gebiete können eben nicht scharf von einander geschieden werden. Es folgt nun eine eigentliche Beschwörung,

---

1) Rawlinson IV², 17 Obv. 40 — Rev. 6.
2) Wörtlich „die Schwarzköpfigen". Siehe oben S. 403 Anm. 3.
3) Dem Leidenden.
4) Falls 'mein' nicht ein Irrtum ist für 'sein', so muss man annehmen, dass diese Zeile von dem Leidenden selbst gesprochen wird; die übrigen sind dem fungierenden Priester in den Mund gelegt.
5) Wörtlich „Iss seine Speise", d. h. die Speisen, die er dir anbietet.
6) Seinen besondern Schutzgott. Siehe oben S. 194, 310, 332 u. s. w.
7) Im Original auf zwei Zeilen verteilt.

die aber wiederum zum grossen Teil aus einer Hymne an Schamasch besteht, nur in der zweiten Hälfte ist durch einen Hinweis auf „Bilder" und auf Hexenmeister und Zauberer der Zweck der Hymne klar gemacht. Wie es scheint, ist diese Anrufung des Sonnengottes für die Mittagszeit bestimmt, wo die Sonne hoch am Himmel steht. So sind wohl die Anfangszeilen zu deuten [1]).

Ich rufe dich an[2]), Schamasch, in der Mitte des strahlenden Himmels,
Im Schatten der Ceder lass dich nieder[3]),
Lass deine Füsse auf der Wurzel (?)[4]) der Cypresse ruhen.
Die Länder jubeln dir zu, brechen in Jubelschrei aus dir entgegen.
Dein helles Licht schaut auf die ganze Menschheit,
Dein Fangnetz umfasst sämtliche Länder.
O Schamasch, du kennst ihre Schlingen[5]),
Du zerstörst die Bösen, lösest auf die Zaubereien,
Zeichen und üble Omina, drückende, böse Träume.
Du zerschneidest die Fäden des Bösen, die Menschen und Land zerstören.
Zauberer, Hexenmeisterei, üble Zauberkünste finden keinen Schutz bei dir.
Der strahlenden Nidaba[6]) (übergib?) ihre Bilder,
Die die Zauberei anstiften, auf Übles bedacht sind,
Deren Herzen eine Fülle von Bosheiten plant.
Stehe auf, o Schamasch, Leuchte der grossen Götter.
Vor dem Hexenmeister möge ich stark sein.
Der Gott, der mich erzeugt, möge zu meiner Seite stehen,
Meinen Mund zu reinigen, meine Hände zu leiten.
Leite, o Herr, Leuchte des Weltalls, o Schamasch, richte!

In starkem Gegensatz zu diesen zwei Hymnen, die sich als Zaubersprüche entpuppen und als Mittel zur Dämonenaustreibung dienen, steht nun eine Schamasch-Hymne, die ganz frei von allen Anspielungen auf Zauberformeln und Behexung ist und deshalb wohl als eine reine Schamasch-Hymne zu betrachten ist. Diese besonders schöne Komposition wurde zuerst von Brünnow [7]) veröffentlicht und sodann durch neue Bruchstücke von Gray [8]) ergänzt. Es stellte sich heraus, dass die zwanzig bis jetzt gefundenen Bruchstücke drei verschiedenen Exemplaren angehören [9]), so dass wir wohl aus diesem Umstande auf die Beliebtheit

1) Rev. 8—23.

2) Also derselbe Ausdruck, den wir zu Anfang der Beschwörungen in den reinen Zaubertexten vorfinden z. B. oben S. 287.

3) Der Sinn scheint zu sein: „Ruhe aus ein Weilchen, wie die Menschen um die Mittagszeit rasten, und höre mich an!"

4) *tupat.* Fossey schlägt „Wurzel" vor, doch ist dies nicht sicher.

5) Gemeint sind die Schlingen, in denen die Menschen von den Dämonen und Hexen gefangen werden.

6) Nidaba ist eine Flurgöttin. Siehe oben S. 95. Man erwartet eigentlich die Erwähnung des Feuergottes, da die Zeile von der Verbrennung der von den Hexen angefertigten Bilder handelt.

7) Zeitschrift für Assyr. IV, 7—35.

8) C. D. Gray; „The Schamasch Religious Texts" (Chicago 1901) S. 9—23 und Pl. 1—2.

9) Gray a. a. O. 9.

der Hymne schliessen können. Sie verdiente in der Tat diese Auszeichnung, denn sowohl hinsichtlich der Sprache als auch der religiösen und ethischen Anschauungen, die in ihr zum Ausdruck kommen, gehört die Hymne mit zu den schönsten Erzeugnissen des babylonischen Geistes. Zu bedauern ist nur, dass der Text zum Teil verstümmelt ist, und dass trotz der Bemühungen Grays von den vier Kolumnen und etwa 424 Zeilen, aus denen die Hymne bestand, keine einzige Kolumne vollständig erhalten zu sein scheint. Wir müssen uns daher in der Übersetzung auf Auszüge beschränken, die aber genügen werden, um den allgemeinen Gedankengang vor Augen zu führen. Die ersten achtzehn Zeilen sind verstümmelt. Der Glanz und die Pracht des Sonnengottes wird in schwungvollen Worten gepriesen, wie er aus der Tiefe hervorsteigt, und wie bei seinem Erscheinen die Götterscharen ihm zujubeln und alle Kreaturen sich freuen.

„Die mächtigen Gebirge sind erfüllt[1]) von deinem Glanze,
Deine Helligkeit füllt und überwältigt alle Länder,
Du erreichest die Gebirge, überschauest die Erde,
An den äussersten Endpunkten der Erde, mitten im Himmel, schwebst du,
Die Einwohner der ganzen Welt überwachst du,
Alles was Ea, der König, der Fürst, erschaffen hat, überwachst du,
Alles erschaffene Wesen weidest du insgesamt.
Du bist der Hirte alles dessen, was droben und unten ist,
Du schreitest regelmässig über die Himmelsbahn,
Um die Erde zu erleuchten(?), kommst du täglich.
Die Gewässer, das Meer, die Gebirge, die Erde, den Himmel.
Wie . . . . . regelmässig kommst du täglich,
Das Obere, als Wohnstätte für alle,[2]) leitest du,
Alles was unten ist, was Ea (?), Azag-schud[3]) und den Anunnaki[4]) angehört, überwachst du.
Regierer dessen, was unten ist, Hirte dessen, was oben ist.
Leiter des Lichtes für das Universum bist du, o Schamasch!
Du überschreitest das weite, ausgedehnte Meer,
Dessen Tiefe die Igigi[5]) nicht kennen.
[O Schamasch!] dein Glanz reicht bis in die Tiefe[6]) hinein,
Dein Licht durchdringt die Meereswogen.
[O Schamasch!] wie ein Kleid bist du bedeckt, wie Sturm . . . .
[Du gewährst] deinen Schutz[7]) zur Überwältigung der Länder,
Am Tage bist du [nicht] betrübt, dein Angesicht ist nicht verdunkelt,[8])
Du leuchtest bis in die Nacht hinein, du erhellest [die Dunkelheit?]
Bis zu den fernen unbekannten Gegenden und . . . . . ohne Zahl.
O Schamasch! du bist in Drangsal, wenn der Tag dahingeht und die Nacht [einbricht].

1) Wörtlich „sind schwanger". 2) Alle Götter?
3) Siehe oben S. 386. 4) Die irdischen Götterscharen. Siehe S. 197.
5) Die Himmelsgötter. Vergl. Kol. I, Z. 8 und 45 (ed. Gray) und siehe oben S. 197.
6) *apsu* = Abgrund, in den die Sonne am Abend hineinsinkt.
7) Wörtlich „Schatten" (*ṣalûlu*).
8) Redensarten, die an die Bussgebete erinnern. Vergl. Kap. XVIII.

Unter sämtlichen Igigi ist keiner, der Ruhe[1]) verschafft, ausser dir;
Unter sämtlichen Göttern des Weltalls ist keiner, der dich überragt.
Bei deinem Aufgehen versammeln sich die Götter der Länder.
Dein starker Glanz überwältigt die Erde.
Die Pläne in den Sprachen aller Länder
Kennst du, ihre Wege beobachtest du.
[Auf dich schaut?] die ganze Menschheit.
O Schamasch! auf dein Licht sind alle Gedanken gerichtet."

Es folgt eine Anspielung auf Schamasch als Orakelgott mit Erwähnung des Befragers, des Becherwahrsagers und der bei dem Befragen gebräuchlichen Riten, auf die wir in einem besonderen Kapitel[2]) zurückkommen werden. Die erste Kolumne schliesst mit dem Ausruf, dass sich in Schamaschs Gegenwart alle — die Schlechten und die Guten — verbeugen. Dieser Gedanke führt zu der Lobpreisung Schamaschs in seiner Eigenschaft als Richter der Menschheit, eine Rolle, die ihm, wie wir sahen,[3]) ganz besonders zukommt, zumal in Verbindung mit Adad.[4]) Wie nun in der ersten Kolumne die Naturseite des Gottes als des alles erhellenden Lichtes hervorgehoben wird, dem nichts entgeht, der selbst die entferntesten Orte erleuchtet und die geheimsten Gedanken durchdringt, dem Götter und Menschen zujubeln, und der Freude und Heiterkeit auf Erden verbreitet, so wird in der zweiten und dritten Kolumne die ethische Seite des Gottes in den Vordergrund gestellt, und ähnlich wie in den Zaubertexten[5]) erhalten wir hier einen Einblick in die ethischen Eigenschaften und Ideale der Babylonier selbst, und in gewisser Beziehung gibt das einen Massstab an die Hand für die Beurteilung des moralischen Standpunktes, auf den man sich im alltäglichen Leben stellte. Der auf die ethische Seite der Natur des Gottes gelegte Nachdruck liefert aber noch viel wichtigeres Beweismaterial für den vergeistigenden Prozess, den wir in der babylonischen Götterlehre wahrnehmen können. Anstatt dass eine personifizierte Naturkraft nur als eine der Menschheit nützende Leuchtkraft verehrt wird, wird sie auf diese Weise zum Symbol des geistigen Lichtes; die Kraft, die mit ihrem Lichte die dunkelsten Teile der Erde durchdringt, wird durch eine poetische Metapher in den Gott verwandelt, der auf Unrecht und Verbrechen fahndet, und dessen Licht gleichbedeutend ist mit Recht und Gerechtigkeit.

Die zweite Kolumne ist derartig beschädigt, dass nur einige Zeilen vollständig erhalten sind. Unter diesen Umständen ist es erfreulich, dass wenigstens der Inhalt im allgemeinen klar ist. Schamasch wird gepriesen als der, der den Übeltäter erzittern macht, dessen gerechte Urteile überall verkündet werden. In den folgenden Zeilen ist wieder die andere Seite der Natur des Gottes hervorgehoben, dessen Licht dem Wanderer den

1) Ebenfalls an die Redeweise der Bussgebete erinnernd.
2) Siehe Kapitel XIX.
3) Siehe S. 69.
4) Siehe S. 150, 190 u. s. w.
5) Siehe oben S. 325 folg.

Weg weist und dem Seemann Mut gibt, den Gefahren der See zu trotzen. Um auf den Charakter Schamaschs als des Fördrers des Rechtes zurückzukommen, so wird er eindrucksvoll dargestellt als ein Fischer, der sein Netz auswirft, um die Übeltäter damit zu fangen. Keiner kann entkommen und Befreiung ist unmöglich für den, der von dem Gotte der Gerechtigkeit gefangen wird. Weder Vater noch Bruder wird es wagen, für einen, der Unrecht getan hat, einzutreten.

Wer auf Schlechtigkeit sinnt — dessen Horn zerstörst du,
Wer beim Feststellen der Grenzen auf Abänderung des Besitzes bedacht ist,
Den ungerechten Richter hältst du durch Gefangenschaft zurück.
Der Bestechung annimmt,[1]) der nicht recht leitet — dem legst du Sünde auf.
Derjenige aber, der keine Bestechung annimmt, der für die Bedrückten besorgt ist,
Ist dem Schamasch wohlgefällig, dessen Leben wird verlängert.
Der Richter, der den Entscheidungsspruch in Gerechtigkeit gibt,
Wird einen Palast vollenden, die Stätte der Prinzen wird sein Wohnort sein.[2])

Ebenso wie im Alten Testament wird langes Leben und Glück als Belohnung für gerechten Lebenswandel verheissen, und unter Glück wird vornehmlich Reichtum und Ausbreitung der Familie verstanden.

Die Worte:

„Ist dem Schamasch wohlgefällig, dessen Leben wird verlängert“

werden nun als Refrain benutzt, und eine Reihe von Gegensätzen wird eingeführt zwischen dem, der in Geldsachen betrügt und die Gewichte ändert, und dem der richtig bezahlt und mit rechtmässigem Gewinn zufrieden ist. In derselben Weise wird der, welcher Gewichte ändert, dem gegenübergestellt, dessen Wage recht ist, ebenso jener, der ungerechte Steuern auflegt, dem, welcher die Sicherheit zu fördern sucht.

Der Samen derer, die ungerecht handeln, wird nicht gedeihen.
Was ihr Mund in deiner Gegenwart ausspricht,
Wirst du zerstören, was aus ihrem Mund hervorgeht, wirst du auflösen.
Du kennst[3]) ihre Übertretungen, den Ausspruch des Schlechten verwirfst du.
Jeder, wer er auch sei, ist in deiner Obhut.
Du leitest ihre Rechtssprüche, die Gebundenen befreiest du.
Du erhörst, o Schamasch! Flehen, Gebet und Anrufung,
Demütigung, Verbeugung, Verehrung (?) und Niederwerfung.
Mit lauter Kehle schreit der Elende zu dir;
Der Schwache, Kraftlose, Bedrängte, Niedergetretene,
Mutter, Frau und Magd flehen dich beständig an.
Der entfernt von seiner Familie weilt, fern von seiner Stadt,
Der Hirt beim Einbringen des Feldertrags fleht zu dir.

In dieser Weise fährt die Hymne fort mit einer Aufzählung aller, die zu Schamasch um Hülfe und Gedeihen flehen — der Reisende, der Kaufmann, der Jäger, der Hirt, der Weise, der von Räubern Über-

1) Schamasch wird öfters in den Hymnen als der unbestechliche Richter bezeichnet.

2) Vergl. Sprüche 22, 29.

3) Wörtlich ‘hörst’.

fallene — alle blicken auf zu Schamasch, der ihre Gebete erhört. Als Dank für ihre Rettung bringen sie dem Schamasch eine Freudengabe von funkelndem Wein.

Ihre funkelnden und hellen Trinkopfer nimmst du an,
Du trinkst ihren feinen Wein.
Ihre geplanten Vorhaben machst du gelingen.
Du lösest die Bande der Gefesselten.
Du erhörst das Gebet derer, die dir huldigen.
Dein Andenken bleibt beständig bei denen, die dich fürchten.
Auf ewig wird deine Grösse verehrt.

In der vierten und letzten Kolumne tritt uns wieder die grosse Naturkraft entgegen, welche die Dunkelheit aufhellt und den Wechsel von Tag und Nacht sowie den Wechsel der Jahreszeiten hervorbringt. —

Welche Gebirge sind nicht bedeckt durch deinen Glanz,
Welche Weltteile sind nicht beleuchtet durch das Aufflammen deines Lichtes!
Du erleuchtest die Dunkelheit, machest hell die Finsternis,
Deckest auf die Dunkelheit, erleuchtest die weite Erde,
Erhellest den Tag, bringst auf die Erde herab die Hitze (?) am Mittag,
Machst die weite Erde erglühen wie ein Flammenmeer!
Du kürzest die Tage und verlängerst die Nächte;
[Bringest herbei] Kälte, Frost, Schauer und Schnee.

Die Hymne schliesst, soweit sich nach ihrem jetzigen beschädigten Zustande urteilen lässt, mit einer Aufforderung an den Herrscher, dem Schamasch Huldigung, Tribut und Opfer darzubringen und seine heilige Wohnstätte instand zu halten. Es ist aufrichtig zu bedauern, dass sich von den meisten andern Schamasch-Hymnen, soweit sie publiziert worden sind, nur Bruchstücke erhalten haben, die noch dazu so sehr beschädigt sind, dass der Inhalt nur noch teilweise der Hauptsache nach daraus zu erkennen ist. Von den Hunderten von Fragmenten, die noch unveröffentlicht im Britischen Museum liegen, werden sich gewiss noch manche zusammenstellen lassen. Auf diese Weise dürfen wir hoffen, mit Zuhülfenahme von Duplikaten eine Reihe von zusammenhängenden Texten herzustellen.

Im vorigen Kapitel haben wir bereits auf die Gebete hingewiesen und die Hymnen besprochen, die man bei Mondfinsternissen an den Mondgott richtete und einige kurze Proben aus ihnen mitgeteilt.[1]) Eine ausführlichere Hymne an Sin veranschaulicht die Ideen, die man mit diesem Gotte verband, noch besser:[2])

„O Herr, Haupt der Götter, der allein auf Erden und im Himmel erhaben ist.
Vater Nannar,[3]) Herr, Anschar,[4]) Haupt der Götter,

1) S. 299 folg. 2) Rawlinson IV², 9.

3) „Der Erleuchter", einer von Sins Namen; vergl. oben S. 72.

4) Sin wird hier mit An-schar, Gott des „obern Alls" idendifiziert, der in dem Schöpfungsepos (Tafel I Z. 12) mit Ki-schar „der Gottheit des untern Alls" auftritt. Die zwei bilden das älteste Götterpaar.

Vater Nannar, Herr, grosser Anu,[1]) Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr, Sin, Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr von Ur, Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr von E-gisch-schirgal,[2]) Haupt der Götter,
Vater Nannar, Herr der Kopfbinde,[3]) leuchtender, Haupt der Götter,
Vater Nannar, dessen Königsherrschaft äusserst vollkommen ist, Haupt der Götter,
Vater Nannar, der in grosser Majestät einherschreitet, Haupt der Götter,
O starker, junger Stier,[4]) mit starken Hörnern,[5]) vollkommen an Gliedmassen, mit lazurfarbigem Bart[6]) voller Pracht und Fülle.
Selbsterzeugte, voll entwickelte Frucht, schön anzuschauen, an deren Wesen man sich nicht genug sättigen kann[7]);
Mutterleib, Erzeuger aller Dinge, der du unter den lebenden Dingen einen erhabenen Wohnsitz aufschlägst;
Barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben der ganzen Welt ruht.
Herr, deine Göttlichkeit, die wie der ferne Himmel und wie der weite Ozean voller Ehrfurcht ist.
Erschaffer des Landes, Begründer der Heiligtümer, Verkünder ihrer Namen.
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der du Wohnungen errichtest und Opfergaben spendest,
Zur Herrschaft berufst, das Szepter verleihst, die Geschicke auf ferne Tage bestimmst.
Starker Führer, dessen tiefes Innere kein Gott erfasst,
Rüstiger, dessen Knie nicht ermatten, der den Weg für die Götter, seine Brüder, eröffnet,
Der vom Grunde des Himmels bis zur Höhe des Himmels einherzieht in Herrlichkeit, das Tor des Himmels auftuend, allen Menschen Licht gewährend.
Vater, Erzeuger aller Dinge, der auf die lebenden Wesen schaut . . . . .
Herr, der die Entscheidungen des Himmels und der Erde verkündet, dessen Befehl nicht geändert wird,
Der das Feuer und Wasser hält, das beseelte Wesen leitet.
Welcher Gott erreicht deine Fülle?
Wer ist im Himmel erhaben? Du allein bist erhaben.
Wer ist auf Erden erhaben? Du allein bist erhaben.
Dein Befehl[8]) wird im Himmel verkündet, und die Igigi werfen sich nieder;
Dein Befehl wird auf Erden verkündet, und die Anunnaki küssen den Boden.

---

1) Identifikation des Sin mit Anu als der Spitze der Dreiheit.

2) Der Name von Sins Tempel zu Ur.

3) Bezeichnung des Vollmonds. Siehe Zimmern, Keilinschriften u. d. a. T. S. 362.

4) Eine Metapher für den Mond, wegen der Ähnlichkeit seiner Sichel mit einem Horn.

5) Mit den Hörnern des Mondes sind die Spitzen der Mondsichel gemeint.

6) Der Mondgott wird auf den Siegelzylindern mit einem langen Barte dargestellt; vergl. oben S. 73.

7) Im Gegensatze zu andern Dingen ist des Mondes Fülle selbst geschaffen.

8) Zimmern (Keilinschriften und d. Alte Testament S. 608 Anm. 6) will hier eine Personifikation des „Wortes" (*amâtu*) erblicken, jedoch mit Unrecht, wie mir scheint. Es handelt sich lediglich wie in allen von Zimmern a. a. O. angeführten Stellen um den göttlichen Befehl, wie ja der gewöhnliche mit *amâtu* wechselnde Ausdruck *ina kibittika* („auf deinen Befehl") andeutet. Auch Nielsen, Altarabische Mondreligion S. 38, zieht viel zu weitgehende Schlüsse aus diesem Ausdruck.

Dein Befehl zieht, gleich einem Sturme, hoch oben dahin, und Speise und Trank strömen hervor.
Dein Befehl lässt sich auf Erden nieder, und es spriesst der Pflanzenwuchs hervor.
Dein Befehl erstreckt sich über Stall und Hürde und Leben mehrt sich.
Dein Befehl bringt Recht hervor und verkündet der Menschheit Gerechtigkeit.
Dein Befehl erstreckt sich über den fernen Himmel und über die verborgene Unterwelt, die niemand durchschaut.
Deinen Befehl, wer kann ihn fassen? Wer käme ihm gleich?
Herr, im Himmel an Herrschaft, auf Erden an Herrschaft, unter den Göttern, deinen Brüdern, ist keiner dir gleich.
Herr des erhabenen Göttergemachs, dessen Befehl nichts gleich kommt, dessen Göttlichkeit unvergleichbar ist.[1])

Zum Schluss wird noch der Tempel des Gottes zu Ur erwähnt — ein wichtiger Hinweis für den Ursprung der Dichtung — und der Tempel sowie die Gemahlin und der Sohn des Gottes und sämtliche Igigi und Anunnaki werden ersucht zur Beruhigung des Herzens des mächtigen Gottes beizusteuern.

Diese Hymne kann als Erweiterung des leitenden Gedankens betrachtet werden, der sich in einer andern und teilweise erhaltenen Lobpreisung Sins findet.[2]) Diese Hymne ist deswegen interessant, weil sie in Altbabylonischer Schrift geschrieben nur in der ideographischen oder „sumerischen" Form überliefert worden ist. Wie in unserer Hymne wird der Mondgott wiederholt als Vater Nannar angerufen:

Vater Nannar und Herr von Ur,
Vater Nannar und Herr von Gisch-schirgal u. s. w.,

sodass sich also die Formeln, die in unserer Hymne vorkommen, als sehr alt erweisen. Auch in der ältern Hymne wird der Glanz und die Weisheit des Mondgottes als erstgeborener Sohn des Bel gepriesen, aber von diesem Gedankengang ausgehend erhebt sich die längere Komposition zu einer Idealisierung der gewöhnlichen Vorstellungen, die man sich von diesem Gotte machte.

Zwar sind die alten Metaphern beibehalten, aber sie haben eine höhere geistige Deutung erfahren. Der Mond wird noch als Stier gedacht, aber der Hauptnachdruck liegt jetzt auf dem Begriffe seiner Stärke. Der Dichter stellt sich ihn ferner noch als einen Greis mit wallendem Bart vor, doch dient ihm dieses Bild mehr als Ausdruck für den Glanz des grossen Planeten. Der Einfluss des Mondes auf den Wechsel der Jahreszeiten und die Vegetation — ein Glaube, den die Babylonier mit anderen Völkern teilten — veranlasst den Dichter, die wohlwollenden Empfindungen des Gottes gegenüber der Menschheit in

1) Der Rest der Hymne, einige Dutzend Zeilen, ist so fragmentarisch, dass wir von einer Übersetzung absehen müssen.

2) Cuneiform Texts XV, Pl. 17 (21 Zeilen) und 16 (Teile von 6 Zeilen) nebst Unterschrift „Bussgebet für den Gott Sin."

den Vordergrund zu stellen. Der Sonnengott wird, wie wir gesehen haben, in Folge der glühenden Hitze, die er hervorbringt, zum Krieger, ja zum Vernichter, zur zerstörenden Macht. Der Mondgott ist dagegen der Wohltäter der Menschheit, der ihre durch die Hitze des Tages erschlafften Kräfte wiederbelebt. Nannar-Sin wird zum Lebensspender, der Allen seine Gnade zu Teil werden lässt. Götter wie Geister folgen dem Beispiele der Menschen und werfen sich vor dem grossen Gestirn der Nacht nieder. Die Unabhängigkeit, mit der er seinen Lauf durch die Himmel nimmt, hebt ihn über die Macht des grossen Richters der Welt, des gewaltigen Schamasch, hinaus. Niemand ist höher als Sin, Keines Geboten muss er sich beugen. Dabei ist auffällig, dass sich in der Dichtung nicht die geringste Andeutung an seine Macht über Dämonen und Hexen vorfindet. Wir hätten hier also eine Hymne, die in der Tat keine Anklänge an Beschwörungsformeln aufwiese, und wir werden annehmen dürfen, dass sie zur Verwendung in dem grossen, Eingangs und am Schluss erwähnten Tempel von Ur gedichtet worden ist.

In dem Wechsel von Frage und Antwort haben wir ferner einen wertvollen Fingerzeig für die Art und Weise, wie man die Hymne rezitiert oder gesungen hat. Augenscheinlich liegt eine dialogische Anordnung vor, indem die Zeilen abwechselnd von dem rezitierenden Priester und einem Priester- oder Beterchor abgelesen wurden. Dasselbe finden wir denn auch in vielen andern Hymnen; doch werden wir daneben auch gelegentlich Fälle antreffen, in denen der Dialog nicht mit den Zeilen wechselt sondern auf eine Anzahl verschiedener Abschnitte verteilt ist. In dieser Art der Komposition können wir die bei den Beschwörungen übliche Praxis wieder erkennen, wo, wie man sich erinnern wird, der Priester zuerst die Formeln hersagt und dann den Bittenden auffordert, sie, je nachdem, ein, zwei mal oder öfter zu wiederholen.[1]) Eine derartige Gepflogenheit musste auch in den Hymnen zu Rezitationen und Antworten führen.

Ein anderes Gebet an Sin haben wir bereits teilweise[2]) angeführt, als wir die Rolle besprachen, die der Mondgott in den Zaubertexten spielt. Das Gebet ist zur Benutzung bei einer Mondfinsternis geschrieben und zwar für den König, der durch Sühnezeremonien in Verbindung mit inbrünstigem Anflehen das durch das Naturereignis angedeutete Unheil abzuwenden hofft. Eindrucksvoll ist die Schilderung, wie selbst die Götter den Mondgott, dessen Weisheit über alles erhaben ist, um Rat angehen und von ihm Aufklärung über die Bedeutung der Mondfinsternis erwarten.[3])

---

1) Siehe oben S. 339.

2) Siehe oben S. 299—300.

3) King, Magic Nr. 1, Obv. 14—27. Vgl. auch J. A. Craig, An Assyrian Incantation to the God Sin (Hebraica XI, 101—109), dessen Transscription und Übersetzung dieser Hymne jedoch an manchen Stellen der Berichtigung bedarf.

Die grossen Götter beten zu dir, und du erteilst ihnen Bescheid.
Sie versammeln sich und bekennen ihre Untertänigkeit.
O! Sin, glänzender [Spross] E-kurs, sie beten zu dir und du erteilst ihnen den für die Götter bestimmten Beschluss.

Die folgenden Zeilen beziehen sich, wie es scheint, auf eine Vergleichung der Mondfinsternis mit dem monatlichen Verschwinden des Nachtkörpers, was ebenfalls stets Besorgnis hervorgerufen hat und zur Feier des Neumondfestes zum Ausdruck der Freude bei dem Wiedererscheinen des Mondes führte.

Das Monatsende[1]) ist der Tag deines Beschlusses, des Orakels für die grossen Götter.
Der dreissigste Tag ist dein Festtag,[2]) ein Freudenfest deiner Gottheit,
Gott des Neumondes[3]) von unvergleichbarer Macht, dessen Rat und Bescheid[4]) Niemand erfasst.
Ich habe dir unter Klagen ein Trankopfer bei Nacht gebracht, ich habe dir in Freuden[5]) eine Trankspende geweiht.
Niedergebeugt und aufrecht stehend, flehe ich zu dir,
Dir gefalle es, mir Gnade und Gerechtigkeit zuzuwenden.
Mein Gott und meine Göttin[6]), die seit vielen Tagen erzürnt sind,
In Wahrheit und Gerechtigkeit mögen sie sich mir zuwenden, möge mein Pfad gedeihen, freudig . . . . .
Möge Zakar,[7]) der Gott der Träume, [einen guten Traum?] senden.
Inmitten der Nacht möge ich Erlösung für meine Sünde erfahren, mögest du mein Vergehen verzeihen,
So werde ich mich dauernd dir huldvoll erweisen.

Nur wenige Hymnen erheben sich zu der Höhe wie die oben mitgeteilte, und nur bei einer beschränkten Anzahl von Göttern war eine derartige ethische Entwickelung der mit ihnen verknüpften Ideen überhaupt möglich. Ausser Schamasch und Sin gehören auch Ea als der Gott der Menschheit und Nebo als Spender der Weisheit zu dieser beschränkten Anzahl von Göttern, bei denen eine ethische Entwickelung der mit ihnen verknüpften Vorstellungen wahrzunehmen ist.

Es beruht zum Teil auf Zufall, dass wir, obwohl Ea so oft in den

1) Der Ausdruck *bubbulum* eigentlich „Bedrängnis“ (Syn. von *kispu* und *idirtu*. Vgl. Delitzsch Handw. 167a) als Bezeichnung für die letzten Tage des Monats beruht auf der im Texte berührten Vorstellung. Siehe Nielsen, Altarabische Mondreligion S. 72 folg.

2) Dem Sinn des Babylonischen Ausdrucks kommt das Englische „Holyday“ näher.

3) *namraṣit*, durch Zusammensetzung von *namru* „glanz“ und *ṣitu* „Ausgehen“ gebildet und als Bezeichnung des Neumondes gebraucht.

4) Lies *milikschu ma ṭenschu*.

5) Das Klagen und die Freude können sich auf die Klagen beim Verschwinden des Mondes am Ende des Monats und auf die Freude bei dem Wiedererscheinen beziehen.

6) Gemeint sind der Schutzgott und die Schutzgöttin. Siehe oben S. 194.

7) Also ein zweiter Traumgott neben Makhir. Vergl. oben S. 241, und siehe über Zakar ferner S. 173 und Rawlinson II, 54 Nr. 1, 11, wonach Zakar mit dem Mondgott (Nannar) — nicht mit Bel — zusammengestellt ist.

Hymnen und Gebeten an die andern Götter erwähnt wird, ja sogar in solchen an Marduk selten fehlt, bis jetzt unter den Resten der Babylonischen Literatur auf so wenig Ea-Hymnen gestossen sind.[1]) Unter diesen Umständen ist es besonders zu bedauern, dass ein Beispiel, das uns King vorgeführt hat,[2]) zu schlecht erhalten ist, um eine Übersetzung zu liefern. Nur so viel lässt sich aus den paar erhaltenen Worten entnehmen, dass Ea seiner Stellung im Pantheon gemäss gefeiert wird als derjenige, dessen Namen auf den Lippen der Menschen stets genannt wird, der Gebete erhört und Gnade erweist. Gewiss ist von Ausgrabungen die wohl einst auch in der uralten Stadt Eridu, dem Zentrum des Ea-kultes unternommen werden, eine reiche Ernte von Ea-Hymnen und Ea-Ritualen zu erwarten, und wir sind vielleicht berechtigt aus dem Mangel an Ea-Hymnen in Aschurbanapal's Bibliothek den Schluss zu ziehen, dass die Schreiber des Königs das Tempelarchiv zu Eridu nicht berücksichtigt haben, oder dass das Archiv gar zu ihrer Zeit nicht mehr existierte.[3]) Man muss auch bedenken, dass ausser dem Heiligtum zu Ehren Ea's innerhalb des Terrains von E-sagila in Babylon, der aktive Kult dieses Gottes sich zum grössten Teil auf die hervorragende Stellung, die er in den Zaubertexten einnimmt, beschränkt. Auch brachte es seine Stellung als Mitglied der über allen Göttern stehenden Dreiheit mit sich, dass ihm zwar grosse Ehren zu Teil wurden, dass er aber ebenso wie die

1) Bei Bezold, Catalogue of the Kouyunjik Collection sind nur vier Ea-Hymnen und Gebete verzeichnet. K. 12942 (a. a. O. S. 1276) Ea in Verbindung mit Schamasch, K. 6683 (a. a. O. S. 803) mit Ritualinschriften, K. 8626 (S. 946) und K. 8105 (S. 895) identisch mit King Nr. 4, wovon K. 10729 (S. 1110) und K. 12938 (S. 1276) Duplikate sind. Natürlich ist es immerhin möglich, dass einige der kleinern Bruchstücke zu Ea-Hymnen gehören, aber erheblich wird die Zahl hierdurch nicht gesteigert werden.

2) King, Babylonian Magic Nr. 4. Nur sieben Zeilen sind erhalten und keine von diesen vollständig. Da sich dieses Gebet an Ea einem zweiten an seine Gemahlin Damkina gerichteten anschliesst, so darf man vielleicht vermuten, dass ebenso bei Nr. 3 (King a. a. O. S. 23 und Pl. 6) dem Gebet an Damkina ein entsprechendes an Ea voranging.

3) Dass bei der Aschurbanapalschen Sammlung Babylon in Betracht kam — und wohl an erster Stelle — geht jetzt deutlich aus der Litanei hervor, die zum Marduktempel gehörig, jüngst von der Deutschen Expedition zu Babylon aufgefunden wurde (Weissbach Babylonische Miscellen S. 36—41 und Tafel 13 und 14 in Verbindung mit Mitteil. d. Deutschen Orient.-Ges. Nr. 9), und die sich als Duplikat zu einer aus Aschurbanapal's Bibliothek stammenden herausstellt (veröffentlicht Rawlinson IV² 18 Nr. 2). Dieser Fund bestätigt jedoch nur die Überzeugung, die man aus den häufigen in so vielen Stücken dieser Bibliothek vorkommenden Anspielungen auf Marduk und Babylon gewinnt. Neben Babylon wird man wohl zunächst an Borsippa, Sippar und Ur als Quellen der Aschurbanapalschen Sammlung zu denken haben. Das Archiv zu Nippur war wohl (wie das Eridu-Archiv) zur Zeit Aschurbanipals nicht mehr vorhanden, aber in der Sammlung aus dem E-sagila Archiv haben wir wiederum literarische Erzeugnisse, die aus Nippur und Eridu stammen. Siehe unten bei der Besprechung der Bel- und Mardukhymnen, Seite 480 und 493 folg.

beiden anderen Mitglieder, Anu und Bel, der realistischen Phase der Religion, wenn man sich so ausdrücken darf, ferner stand. Nur als Überreste einer älteren Zeit können wir daher erwarten auch ausserhalb des Archivs zu Eridu auf Ea-Hymnen in grösserer Zahl zu stossen.

Dagegen besitzen wir eine beträchtliche Anzahl von Hymnen Assyrischen wie Babylonischen Ursprungs, die an Nebo gerichtet sind, und die uns einen tiefern Einblick gewähren in die Vorstellungen, die man mit diesem Gotte — einer der interessantesten Erscheinungen im Babylonisch-Assyrischen Pantheon — verknüpfte. Als erstes Beispiel sei ein Gebet des Königs Aschurbanapal mitgeteilt,[1]) das schon deshalb unsere Aufmerksamkeit verdient, weil das Gebet selbst in drei Abteilungen zerfallend in die Form einer Erzählung eingekleidet ist, und, den drei Gebeten entsprechend, jedesmal auch die Antwort des Gottes, natürlich durch Vermittelung der Priester, beigegeben ist. Sonach dürfen wir wohl schliessen, dass es sich nicht um eine allgemeine Huldigung handelt, sondern dass wir es mit einer Komposition zu tun haben, die für eine bestimmte Gelegenheit verfasst wurde. Wir haben uns die Situation so vorzustellen, dass sich der König auf einem Kriegszug befindet, dessen Ausgang noch unsicher ist. Mit den Gebeten waren gewiss Orakelzeremonien verbunden, die aber in unserm Texte nicht mitgeteilt sind, und es wird wohl nicht auf Zufall beruhen, sondern auf bestehender Sitte, dass wir drei Anrufungen und drei Antworten vor uns haben. Bei dem zweiten Gebet liegt der König auf den Knieen, bei dem dritten betet er mit ausgestreckter offener Hand, und vermutlich war die Stellung bei dem ersten Gebet wiederum eine andere, sodass wir in diesem Text zugleich den Beweis haben, dass die Assyrer und wohl auch die Babylonier beim Gebete verschiedene Stellungen einnahmen, wie es bei den Arabern und zum Teil auch bei den Juden noch Sitte ist. Durch drei günstige Antworten wird das Orakel über allen Zweifel erhoben.

Ich verkünde[2]) deine Herrlichkeit, o Nebo, in der Versammlung der grossen Götter,
Auf dass meine Widersacher mein Leben nicht gefährden,
. . . . . flehe[3]) ich zu dir, dem starken unter den Göttern, seinen Brüdern.
[Erhalte das Leben des (?)] Aschurbanapal für alle Zeiten

1) Von Craig, Hebraica X, 75—87 mit Transscription und Übersetzung mitgeteilt und sodann in desselben Verfassers Assyrian and Babylonian Religious Texts I, Pl. 5—6 wiederholt. Auch von Strong (Transactions of the Ninth Internat. Congress of Orientalists II, 199—208) und Records of the Past (New Series) VI, 102—106 herausgegeben und übersetzt. Craig's und Strong's Texte und besonders ihre Übersetzungen weichen stark von einander ab. Siehe auch Jeremias Artikel „Nebo" in Roschers Lexikon III Sp. 62. Die Anfangsworte in den ersten sechs Zeilen sind abgebrochen. Vermutliche Ergänzungen werden durch Klammern angedeutet.

2) Lies: *uzakkar*.

3) Man erwartet zu Anfang dieser Zeile entsprechend obv. Z. 19 und rev. 1 Anführung einer Gebetsstellung.

[Demütig (?)] werfe ich mich zu den Füssen Nebos.
[Steh mir bei, (?)][1] o Nebo, bei der Versammlung meiner Widersacher.

In der Antwort — die nun folgt, gibt der Gott dem König die Versicherung, dass es ihm vergönnt sein wird auch in der Zukunft Nebo zu huldigen, dass also der Ausgang des bevorstehenden Ereignisses günstig sein wird:

Mit dir, o Aschurbanapal, werde ich, Nebo, sein bis in Ewigkeit.
Deine Füsse werden nicht erlahmen, deine Hände nicht ermatten.
Diese deine Lippen werden nicht aufhören, mich anzuflehen.
Deine Zunge wird sich nicht gegen deine Lippen empören (?),[2]
Denn ich werde dir das richtige Wort[3] angeben.
Ich wandle vor dir, und werde dich in den Tempel E-masch-masch einziehen lassen.

Da E-masch-masch der Name des Ischtartempels zu Nineveh — des Hauptheiligtums der Stadt[4] — ist, so ist in diesen Zeilen das Versprechen ausgedrückt, dass der König von dem Kriegszug unversehrt nach seiner Hauptstadt zurückkehren wird.

In erzählender Weise fährt nun der Text fort, gewissermassen die Antwort des Nebo bestätigend und erklärend.

Also hat Nebo gesprochen: „Gut ist der Ausspruch deines Mundes,[5]
Der die Urkittu[6] angefleht hat,
Um mich anzuflehen, dich, den ich geschaffen, zurückzuführen nach E-masch-masch,
Mich anflehend um dein Geschick, das in meinen Händen liegt,[7]
Dass ich dich zurückführen möge in das Haus der Herrin des Universums,
Mich anflehend um deine Seele, dass ich das Leben des Aschurbanapal ausdehnen soll."

Daraufhin tritt Aschurbanapal abermals vor Nebo, diesmal sich platt zu Boden werfend.

Sich platt niederwerfend[8] flehte Aschurbanapal zu Nebo, seinem Herrn:
Ich ersuche dich, Nebo, verlass mich nicht,
Mein Leben ist vor dir aufgezeichnet, meine Seele liegt in Belit's[9] Macht,

---

1) Die Ergänzung *ittia* ergibt sich aus der folgenden Zeile.

2) *tattanigir* I, 3 von *nagâru* = *nakâru* (?). Der Sinn wäre also, dass Zunge und Lippen im Einverständnis mit einander ständen.

3) Von dem „richtigen" (eigentlich „guten Wort",) hängt die günstige Antwort ab. Nebo selbst wird dem König mitteilen, was und wie er beten soll, so dass es dem König nie an richtigen Worten fehlen wird.

4) Vergl. bereits Code de Hammurabi (ed. Scheil) Obv. Kol. IV, 60—62.

5) Wörtlich: gut ist dein Mund, der etc.

6) Bezeichnung für Ischtar, aber da hier die Ischtar zu Nineve gemeint ist, so fällt Zimmerns Erklärung (Keilinschriften u. d. Alte Test. S. 422 Anm. 3) als „die von Erech" schon aus diesem Grunde weg. Siehe oben S. 166 (lies Urkittu).

7) Wörtlich: das ich geschaffen.

8) *kamis ina kinseschu.* Stamm *kamâsu. kinseschu* für *kimseschu* wie *kansaku* (King, Magic Nr. 1. oben 21) für *kamsaku.*

9) Nin-lil, hier=Ischtar von Nineveh.

Ich ersuche dich, starker Nebo, verlass mich nicht inmitten meiner Widersacher.

Zum zweiten Mal ertönt die Antwort des Gottes, der sich, wie es scheint, im Wind offenbart.

Ein Wind[1]) aus dem Munde Nebos, seines Herrn, antwortete:
Fürchte dich nicht, Aschurbanapal, langes Leben schenke ich dir.
Mit guten Winden[2]) werde ich dich versorgen.
Dieser mein Mund soll dich mit Gütern segnen in der Versammlung der grossen Götter.

Es folgt eine dritte Anrufung an Nebo.

Aschurbanapal öffnete seine Hand, flehend zu Nebo seinem Herrn:
Möge der, der die Füsse der Königin von Nineveh ergriffen hat, nicht vernichtet werden in der Versammlung der grossen Götter;
Möge der, der unter dem Schutz der Urkittu steht, nicht vernichtet werden in der Versammlung seiner Widersacher.
Bei der Versammlung meiner Widersacher, verlass mich nicht o Nebo!
Bei der Versammlung meiner Gegner, verlass nicht meine Seele.

Zum dritten Male erklingt die beruhigende Antwort des Gottes.

O du bescheidener[3]) Aschurbanapal, ich habe dich der Königin von Nineveh anvertraut.
O du demütiger Aschurbanapal, ich habe dich dem Schutz[4]) der Königin von Nineveh anempfohlen.
Von den vier Eutern,[5]) die in deinen Mund gelegt sind, werden zwei dich nähren, mit zwei wirst du dein Gesicht bedecken.
Deine Widersacher, o Aschurbanapal, seien wie Schilf[6]) auf der Wasserfläche.
Wie Spreu[7]) (?) auf der Erdfläche[8]) (?) wirst du die Menschen unter deinen Füssen zertreten (?).
Du aber wirst bestehen, o Aschurbanapal, und in der Gegenwart der grossen Götter den Nebo preisen.

Als Gegenstück zu diesem Königsgebet, das aus einem ganz besondern Anlass hervorgegangen war, sei ein Gebet allgemeiner Art mitgeteilt, das wohl als Teil eines Zauberrituals zu betrachten ist[9]) und

---

1) *zaḳiḳu* = ein heftiger Sturmwind. Vgl. zu dieser Vorstellung, nach welcher der Gott im starkem Winde erscheint, I Könige 19, 11.

2) D. h. mit günstigen Orakeln. 3) Wörtlich: kleiner.

4) *burku* oder *purku* eigentlich „Schatzkammer". Vgl. den Ausdruck in den Rechtsurkunden *ina burki Ischtar . . . . . ischakkan*, Rawlinson III, 46 Nr. 5, 24 u. s. w., und siehe Johns Assyrian Deeds III 336.

5) *zixe*. So Martin, Craig und auch Strong unter Vergleichung des Hebräischen *zîz*. Zu der Vorstellung von Ischtar als einer säugenden Kuh, siehe Scheil, Recueil de Travaux XX, S. 62.

6) *sipi* Vgl. Hebr. *sûf*.

7) *burbilâte* = *bubilâte* von *babâlu*.

8) Eine äusserst schwierige Zeile, die von keinem meiner Vorgänger verstanden worden ist. Auch mein Vorschlag *ina pan irṣiti* zu lesen, im Sinne von „auf der Erdfläche" und *UN* als *nischê* ‚Menschen' als Objekt zu *ta-at-ar-ru-ku* (etwa gleich *tatarraku*, IV, 1 von *tarâku* [?]) aufzufassen, enthält Schwierigkeiten und ist unter aller Reserve gegeben. Ich glaube jedoch den allgemeinen Sinn getroffen zu haben.

9) King, Babylonian Magic Nr. 22.

für irgend einen beliebigen Menschen bestimmt war, der sich um Heilung von Krankheit, die ihn betroffen, an den Gott von Borsippa wandte. Allem Anschein nach stammt die Sammlung, zu der es gehört, aus dem Tempel E-zida zu Borsippa oder aus dem gleichnamigen Heiligtum des Nebo innerhalb des E-sagila Bezirks in Babylon.[1])

Herr, Erstgeborner des Marduk[2]),
Herrscher[3]), erhabenes Geschöpf der Sarpanitum,
Nebo, Träger der Schicksalstafeln der Götter[4]), der die Aufsicht führt[5]) über E-sagila,
Herr von E-zida, Schutz von Borsippa,
Liebling des Ea,[6]) Schenker des Lebens,
Herrscher von Babylon, Beschützer des Lebens,
Gott aller (?)[7]) Wohnstätten, Bewahrer[8]) der Menschen, Herr der Heiligtümer,
Dein Ruhm wird verbreitet[9]) durch der Menschen Mund, o schützender Gott,[10])
Grosser Sohn Marduks, nach deiner gerechten Verheissung,
Bei deinem geehrten Namen, auf deinen erhabenen Befehl,
Ich N. N., Sohn des N. N.[11]), von schwerer Krankheit ergriffen, dein Diener,
Die Hand des *Utukku* und der Atem des *Burruda* hat mich überlistet und ergriffen,
Lass mich Leben und Heilung erlangen und . . . . . erreichen.
Lege Gerechtigkeit in meinen Mund,
Gib gnadenvolle Rede[12]) in mein Herz,
Zurückkehr und Beständigkeit[13]) sei gnädig befohlen.
Möge sich mein Gott[14]) an meine rechte Seite stellen,
Möge sich meine Göttin[15]) an meine linke Seite stellen,
Möge der gute *Schedu*, der gute *Lamassu*[16]) mir beistehen,
Heile mich durch [Befehle] und Gehorsam.[17])

Von dieser Stelle an ist der Text so lückenhaft, dass sich eine zufriedenstellende Übersetzung nicht geben lässt. Opfervorschriften werden an-

---

1) Wahrscheinlicher ist die letztere Annahme, da das Gebet mit einer Erwähnung des Marduks und der Sarpanitum beginnt.

2) Geschrieben *Tu-tu*.

3) *mas-su-u* nach Brünnow Nr. 1928 Synonym von *rubû* und *ṣîru*. Vgl. Brünnow Nr. 1928;

4) Zu dieser Vorstellung siehe oben S. 121.

5) *âschir*. Siehe oben S. 208.

6) Geschrieben *Nu-dim-mud*.

7) du-ul. Da Du = *kalû*, so ist vielleicht *ul* ein Versehen für *al*.

8) Lies *êtiru*.

9) Lies *ultapasch*.

10) (an) KAL = *lamassu*.

11) Hier ist der Name des um Hilfe flehenden einzusetzen.

12) Lies *schubschi amât damikti*. Der Hilfe suchende fleht, dass er die rechten Formeln aussprechen möge.

13) D. h. Wiederherstellung der Gesundheit und ihre Erhaltung.

14) Mein Schutzgott.

15) Meine Schutzgöttin.

16) *schêdu* und *lamassu* sind wie so oft im allgemeinen Sinn von Schutzgeistern gebraucht. Siehe oben S. 281.

17) D. h. Befiehl, was ich zu tun habe, um geheilt zu werden, und steh mir bei, dass ich gehorsamst deine Befehle ausführe. Vgl. King a. a. O. Nr. 9 obv. 19, wo wir, anstatt wie hier *schutlim*, in ähnlichem Sinne *schurkam* „schenke" haben.

gegeben, worauf wiederum ein Gebet folgt, von dem jedoch nur die Schlusszeilen erhalten sind. Nachdem der Leidende über seine Schmerzen geklagt hat, bittet er um den Schutz des Gottes, damit sein Lebenspfad für die Zukunft geebnet werde.[1])

Stelle meine Füsse auf einen geraden Weg[2]),
O Herr mein Gott, sei mir gnädig,
O Nebo, Herr mein Gott, sei mir gnädig.
Inmitten der Nacht mögen meine Träume günstig sein.
Erbarmen, Gnade, Leben, Schutz,[3])
Befehl und Gehorsam[4]) gewähre mir.
Auf das Geheiss deiner grossen Gottheit möge mir Leben bestimmt werden.
Möge ich dir in Demut vor aller Welt[5]) huldigen.

Die Unterschrift, die die erste Zeile des folgenden Gebets wiedergibt, bietet also den Beweis, das wir es mit einer Sammlung von Nebo-Gebeten zu tun haben. Zu einer solchen Sammlung gehören noch zwei Fragmente, von denen das erste[6]) zu verstümmelt ist, um eine Übersetzung zu gestatten, und auch das zweite[7]) nicht vollständig vorliegt. In ersterm wird auf die doppelte Eigenschaft des Nebo als Schreibergott und als Beschützer des Ackerbaus Bezug genommen. Zugleich wird er als derjenige gepriesen, der das Getreide wachsen lässt, ohne den Wassergräben und Kanäle nicht gefüllt werden, der Getreidesamen in Menge aufschüttet, und dergleichen mehr. Das zweite, soweit es vorliegt, ist ganz allgemein gehalten — eine überschwängliche Lobpreisung des Gottes von Borsippa, dessen Beziehungen zu Babylon jedoch auch mit hineingezogen werden. Es stellt daher gleich dem oben mitgeteilten die Verbindung der Kulte von Borsippa und Babylon dar, gehörte aber ursprünglich wohl dem Ritual des Tempels zu Borsippa an.

. . . . . Herr von Borsippa,
. . . . . Sohn E-sagilas.[8])
O Herr, deine Macht ist eine Macht ohnegleichen.
O Nebo, deine Macht ist eine Macht ohnegleichen.
Dein Haus E-Zida ist ein Haus ohnegleichen.
Deine Stadt Borsippa ist eine Stadt ohnegleichen.
Dein Bezirk[9]) Babylon ist ein Bezirk ohnegleichen,
Deine Waffe ist ein Drache,[10]) aus dessen Munde kein Gift fliesst,

---

1) King a. a. O. Nr. 22, Z. 60—67.

2) Wir haben also dieselbe Vorstellung wie in der ersten Sure des Korans, wo es heisst (Vers 5) „führe uns auf den rechten Pfad".

3) Text (an) KAL. 4) Wie oben S. 445 Anm. 17.

5) Wörtlich „vor den zahlreichen Menschen".

6) Rawlinson IV², 14 Nr. 3. 7) Rawlinson IV², 20 Nr. 3.

8) E-sagila hier für Marduk gebraucht.

9) *ẽḳlu* gewöhnlich „Feld".

10) *uschumgallu,* das auch die allgemeine Bedeutung von „Herrscher, Tyrann" hat (Delitzsch Handw. 145b), dient im Schöpfungsepos (I, 117; II, 23; III, 27, 85) zur Bezeichnung für die giftigen wütenden Schlangen, die zur Armee der Tiamat gehören (das Nähere im Kapitel XXI), und da es an allen drei Stellen von diesen Schlangen heisst, dass „ihre Leiber mit Gift anstatt mit Blut gefüllt

[Deine Waffe ist ein Drache, aus dessen Mund] kein Blut spritzt[1]),
Dein Geheiss ist gleich dem Himmel unveränderlich, im Himmel bist du erhaben,
Deine Befehle [werden nicht umgeworfen], Herr der Länder bist du.

Da sich je zwei Zeilen ergänzen, so dürfen wir wohl annehmen, dass die Hymne zu der Responsengattung gehört. Ist dem so, so hätten wir in der überflüssigen Zeile, in der auf Babylon angespielt wird, einen Zusatz, den ein Mardukpriester hinzugefügt hat, um auf diese Weise das Gebet auch für den Nebo-Kult in der Stadt Babylon geeignet zu machen. Ebenso muss man ein längeres Gebet an Nebo[2]), in dem fast durchweg je zwei Zeilen wiederholt werden, zur Responsengattung rechnen. Leider ist auch dieser Text so schlecht erhalten, dass man von einer zusammenhängenden Übersetzung absehen muss. Nur soviel ist aus dem ganzen zu entnehmen, dass Nebo aufgefordert wird, einen Niedergedrückten oder, wie an andrer Stelle gesagt wird, einen tief im Schlamm Versunkenen zu retten. Da viel von dem Zorn des Gottes die Rede ist und von der Hoffnung auf Beruhigung dieses Zornes, so gehört das Gebet eigentlich zu der Busslitteratur.

Die Gebete an Nebo bilden einen natürlichen Übergang zu denen, die an den mit ihm so oft zusammengestellten, ihn jedoch überschattenden Marduk gerichtet sind. Ehe wir jedoch einige Beispiele von den vielen Marduk-Hymnen anführen, die uns jetzt zu Gebote stehen, scheint es angemessener, die Huldigungen zu durchmustern, die man andern grossen Göttern — vornehmlich den zwei Sonnengestalten, Ninib und Nergal, und ferner Adad darbrachte. Ein vollständig erhaltenes Gebet an Ninib bittet um Sündenerlass[3]) und könnte daher zu den Bussgebeten gerechnet werden, die wir im folgenden Kapitel näher zu besprechen haben. Da es sich jedoch auch in einem allgemeinern Gedankenkreis

---

sind," so unterliegt es keinem Zweifel, dass wir in dieser Nebo-Hymne eine direkte Anspielung auf diese Beschreibung haben. Hieraus erklärt sich auch die Hinzufügung des „Blutes", in einer besondern Zeile, die wohl von einem Redaktor herrührt, der die Anspielung auf die Stelle in dem Weltschöpfungsepos noch deutlicher machen wollte. Durch diese Anspielung soll eben hervorgehoben werden, dass Nebos Waffe, d. h. seine Macht, zwar stark ist und Herrschaft beansprucht und in diesem Sinne *uschumgallu* ist, aber nicht ein *uschumgallu* wie im Schöpfungsepos — weder mit Gift noch mit Blut gefüllt. Nebo verbreitet Schutz, nicht Verheerung.

1) Anstatt diese Worte mit Delitzsch (Handw. 487b und 575a) als Variante aufzufassen, glaube ich sie vielmehr (wie in der vorhergehenden Anmerkung auseinandergesetzt ist) als einen Zusatz ansehen zu müssen von einem Redaktor herrührend, der eine besondere Zeile zu dem Gebet hinzufügen wollte.

2) Veröffentlicht von Brünnow, Zeitsch. f. Assyr. IV, S. 236—242 und 252—258.

3) King, Babylonian Magic Nr. 2. 11—41. Voran geht ein Gebet an Taschmitum und auf das Ninib-Gebet folgt ein drittes ebenfalls an eine Göttin gerichtetes — vielleicht Gula. Ein Duplikat nur teilweise erhalten a. a. O. Nr. 3.

bewegt, so sei es bereits hier mitgeteilt, zumal es vorzüglich als Beispiel dient für die doppelte Auffassung des Gottes als des starken Kriegers, der seinen Verehrern Furcht einflösst, und als der versöhnenden Macht, die den Schwachen stärkt und sich des Niedergebeugten annimmt.

O starker Sohn, Erstgeborener Bels,[1])
Grosser, vollkommener Spross von E-scharra[2]),
In Furcht gekleidet, voll Schauer,
Sturmgott,[3]) dessen Angriff unwiderstehlich ist,
Leuchtender, Standort unter den grossen Göttern,
In E-kur, dem Haus der Freudenfeste, ist dein Haupt erhöht,
Dein Vater Bel gewährt dir,
Die Leitung der Gesetze aller Götter.[4])
Du entscheidest das Gericht der Menschen,
Du leitest den irregehenden,[5]) der voll Drangsal ist.
Du ergreifst die Hand des Schwachen, den Niedergedrückten erhebst du,
Den Leib dessen, der der Unterwelt entgegen geht, führst du zurück,[6])
Den Sünder erlösest du von seiner Sünde,
Gegen wen sein Gott erzürnt ist, dem gewährst du später Gnade.
O Ninib, Fürst unter den Göttern, ein Krieger bist du!
Ich N. N.,[7]) dessen Gott N. N. dessen Göttin N. N.,[8])
Ich habe für dich eine Schleife[9]) gebunden, ein . . . . . [10]) ausgegossen,
Ich habe ein Trankopfer ausgegossen, von angenehmem Duft.
Ich habe dir Met geopfert, ein Getreidegetränk gespendet.
Mit dir mögen die Götter von En-lil[11]) stehen.
Mit dir mögen die Götter von E-kur stehen,
Blicke in Treue auf mich, erhöre meinen Ruf.
Nimm an mein Flehen, und empfange [mein] Gebet.
Mein Anruf sei dir genehm,
Sei mir gnädig, der dich anbetet.
Da ich dein Gesicht geschaut habe, lass es mir gut gehen.
Du, der du in Treue anschaust, blicke in Treue auf mich,
Befreie mich von Sünde, löse das Vergehen auf,
Nimm die Schmach weg, [entferne (?)] die Sünde.

---

1) Enlil, also der Bel von Nippur.

2) E-scharra wird abwechselnd mit E-kur (siehe Z. 6), dem eigentlichen Namen des Bel-Tempels zu Nippur, gebraucht. E-scharra ist auch poetische Bezeichnung für Erde. Diese Bedeutung sowie die Abwechslung mit E-kur beruhen auf mythologisch-kosmologischen Vorstellungen, auf die wir im XXI. Kapitel zurückkommen werden.

3) Geschrieben (il) Ut-gal-lu, eigentlich ‚Sturmwolke.' Siehe Delitzsch Handw. 33b.

4) Wörtlich: Deine Hand hält die Gesetze aller Götter.

5) *la schuschuru* wörtlich: ‚der nicht geleitet ist'.

6) D. h. du errettest den Kranken vor dem angedrohten Tod.

7) Hier ist der Name des Leidenden einzusetzen.

8) Hier ist der Name des Schutzgottes und der Schutzgöttin einzusetzen.

9) Es handelt sich um ein Zeremoniell in Verbindung mit dem Opfer.

10) Ideographisch KU-A-TIR — ein nicht näher bestimmbares Trankopfer.

11) Die den Hofkreis um den Hauptgott von Nippur bilden, in dessen Tempelbezirk sich Heiligtümer für die grossen Götter des Pantheons befanden. Siehe Hilprecht, Explorations in Bible Lands S. 480.

Mögen mein Gott und meine Göttin[1]) zu mir sprechen und Gnade befehlen.
So werde ich dich verherrlichen, dir in Demut huldigen.

Ein Gott wie Ninib eignet sich zum erfolgreichen Bekämpfer der Krankheitsdämonen, und wenn wir ihn in den Beschwörungsserien nicht oft angetroffen haben,[2]) so erklärt sich dies aus dem Charakter der bis jetzt bekannten Zauberrituale, die, wie wir gesehen haben, zum grossen Teil auf Sammlungen aus den Archiven von Ea-, Schamasch-, Marduk- und Nusku-Tempeln zurückgehen. Um so wertvoller sind daher die direkten Anspielungen auf Dämonen und Krankheiten, die wir in einer Ninib-Hymne antreffen. Sie liefert den Beweis, dass es auch Zauberrituale gab, in denen diesem Gott eine Hauptrolle zuerteilt war.[3])

Ninib, mächtiger Gott, Krieger, Fürst der Anunnaki, Befehlshaber der Igigi,
Richter über alles, der da zuschliesst die Tür (?) vor der Finsterniss,[4]) Erheller der Dunkelheit,
Der die Entscheidungen trifft für die Menschheit in ihren Niederlassungen,
Leuchtender Herr, der dem Lande wohltut, der durch seinen Ausspruch (?)
Die böse *Ti'u* Krankheit anpackt . . . an ihren Ort zurückweist,
Barmherziger, Schenker des Lebens, Beleber der Toten,
Der Recht und Gerechtigkeit handhabt, [das Böse (?)] zerstört,
Rastlose Lanze, die alle Feinde vernichtet,
Grosser Tag[5]), der da handhabt . . . . .
Der Entscheidungen trifft, Gesetze bestimmt,
Angezündetes Feuer, der [das Böse (?)] verbrennt,
Dessen Name am Himmel als Meschri-Stern[6]) von allen Igigi[7]) verkündet wird,
Unter allen Göttern wird deine Gottheit gepriesen. . . .

Ninib wird hier deutlich als der Morgensonnengott angeredet, und wie bei Schamasch, dem Sonnengott *par excellence*, wird das durch ihn verbreitete Licht im ethischen Sinne ausgelegt, der das verborgene Unrecht zum Licht bringt, und von dem das Böse an seinen Ort zurückgetrieben wird.[8]) Unter dem Bösen ist hier offenbar das von den Dämonen angestiftete Unheil unter den Menschen zu verstehen. Durch Ninibs Sieg über den Dämon der Kopfkrankheit, der hier besonders hervorgehoben wird, werden die bereits dem Tod Preisgegebenen ins Leben zurück geführt.

---

1) Schutzgott und Schutzgöttin. Siehe oben S. 194.

2) In den längeren Anrufungen an die Götter (siehe oben S. 289, 336, 354 u. s. w.) ist Ninib stets eingeschlossen, und auch sonst wird dieser Gott gelegentlich erwähnt. Vgl. z. B. in der Serie *Utukki limnuti* (Cuneiform Texts XVI, Pl. 4, 145—148), wo Nergal und Ninib zur rechten und linken des von dem Dämonen Besessenen stehend erscheinen. Siehe oben S. 357.

3) Von Jensen Kosmologie S. 470—472 (nach Kopien Bezold's) transskribiert und übersetzt.

4) Also die Finsternis ausschliesst und so dem Lichte die Herrschaft erteilt

5) Oder ‚Sturm'. Vergl. den ähnlichen Ausdruck „furchtbarer Tag" oben S. 305 und 307, und beachte Meissners Bemerkungen Assyriologische Studien II, S. 49 Anm. 2.

6) Siehe Jensen Kosmologie S. 150.

7) Die Himmelsgötter.

8) Siehe oben S. 69.

Diese Auslegung der Hymne wird durch eine Serie von Beschwörungen bestätigt, die in der Tat allem Anscheine nach als Bestandteile eines Ninib-rituals zu gelten haben.[1]) Soweit der betreffende Text erhalten ist, besteht er aus vier Kolumnen, die in Abschnitte eingeteilt sind. Er enthält eine längere Anzahl Beschwörungen,[2]) von denen auf der ersten Kolumne Bestandteile von sieben erhalten sind, die sämtlich dem Ninib gelten. Die zweite Kolumne ist fast vollständig zerstört, aber in der dritten und vierten[3]) sind wieder deutliche Anspielungen auf Ninib vorhanden, sodass wir annehmen dürfen, dass in dem ganzen Text der Gott Ninib die Hauptfigur bildete, obwohl neben ihm auch andere Götter — darunter Anu, Sibitti, Ea, Ischtar, Bel[4]) — angerufen wurden. In den vorhandenen Beschwörungen wird der Gott wie in den angeführten Hymnen vornehmlich als „Starker der Götter" „Standort der Götter", als unbarmherziger Krieger „im Kampf geübt", der in der Schlacht bis zum Schluss aushält, bezeichnet, aber anderseits wird er der Wohltäter genannt, der den Zauberbann des Himmels und der Erde auseinanderreisst,[5]) und durch den der böse Zauber ferngehalten wird.[6])

Auch die längern Anrufungen an Ninib, die wir besonders zu Anfang der Inschriften des Aschurnasirpal (884—860 v. Chr.) finden[7]), können als Hymnen gelten. Da sie jedoch ausschliesslich aus Titeln des Gottes mit erläuternden Zusätzen bestehen, die ebenfalls die drei Phasen des Gottes — als erleuchtender Sonnengott, als schonungsloser Krieger und als barmherzige Macht, die den Menschen das Leben schenkt[8]) — betonen, wie in den bereits angeführten Hymnen, so genügt es auf den Umstand hinzuweisen, dass die mannigfachen Übereinstimmungen im Wortlaut mit den eigentlichen Ninib-Hymnen, denen wir in diesen Anweisungen begegnen, darauf zurückzuführen sind, dass die assyrischen Schreiber eben Auszüge aus Ninib-Hymnen als passende Einleitung zu den Annalen wählten.

Auf die hervorragende Rolle, die Ninib sowohl im Kult wie in

---

1) Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts II, Pl. 14 und 15.

2) Martin (Textes Religieux [1900] S. 84) trifft mit seiner Anschauung, dass es sich um Anfangszeilen von Ninib-Hymnen handelt, kaum das Richtige. Vielmehr stellt jeder Abschnitt eine kleine abgeschlossene Beschwörung dar, und an eine summarische Aufzählung, wie z. B. am Schluss der Maklu Serie (ed. Tallqvist S. 100 folg.) ist auch nicht zu denken, da die Beschwörungen hierfür zu lang sind, besonders die erste, die mindestens sieben Zeilen umfasste.

3) Die vorletzte Beschwörung ruft Dun-pa-uddu an — eine Erscheinungsform Ninibs, obwohl ursprünglich auf Bel zurückgehend. Siehe unten S. 482.

4) Bel ist hier = Marduk, da er als Herr von E-zida bezeichnet wird.

5) Kol. I, Z. 22. 6) Kol. I, Z. 11.

7) Rawlinson I, 17, 1—9; 29, 1—25. Siehe die Übersetzungen bei Jensen, Kosmologie S. 464—471; Peiser (Keilinschrift. Bibl. I, 51—55;) und Harper Assyrian and Babylonian Literature. S. 28.

8) Rawlinson I, 17, 9.

der Volksvorstellung wenigstens zu einer gewissen Zeit einnahm, deuten auch zwei umfangreiche Ninib-Dichtungen hin, mit denen uns Hrozný näher bekannt gemacht hat. Wenn auch diese Erzeugnisse vornehmlich als Mythen zu betrachten sind und daher von diesen Gesichtspunkt aus in ein späteres Kapitel gehören,[1]) so empfiehlt es sich doch wegen der darin vorkommenden Lobpreisungen und Huldigungen des Gottes sie schon hier vorzuführen. Sehen wir uns diese zwei Dichtungen näher an,[2]) so ist zunächst zu bemerken, dass die eine Serie, die von den

1) Kapitel XXIV.

2) Hrozný, Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib). (Berlin 1903. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Jahrg. 8 Heft 5). In dem ‚Mythologischen Index' S. 81—84 sucht Hrozný nachzuweisen, dass der als Nin-ib geschriebene Name des Sonnengottes vielmehr Ninrag zu lesen sei. Selbst wenn er hierin recht hätte, so wäre damit wenig gewonnen, da wir es, wie der erste Bestandteil Nin „Herr" und die Abwechslung zwischen Ib und Nin-ib (siehe oben S. 162, Anm. 2) zeigen, hier mit einer ideographischen Schreibweise zu tun haben. Abgesehen davon leidet aber die Beweisführung Hroznýs an empfindlichen Schwächen. Ein Lautwert *rag* für das Zeichen IB ist bis jetzt weder durch Syllabare noch durch zusammenhängende Texte nachgewiesen. Um seine These zu bekräftigen, ist Hrozný genötigt, zu Gewaltgriffen seine Zuflucht zu nehmen wie z. B. zu der Annahme, dass ein Lautwert *lab* aus *rab* entstanden sei, während der Schlusskonsonant *b* auf „altsumerisches" *g* zurückzuführen sei. Auf diese Weise kann man allerdings vieles erklären. Hrozný nimmt ferner an, und zwar dient ihm das als Ausgangspunkt, dass ein auf den Namen Nin-ib folgendes Zeichen *ga* an einer Stelle K 4829 Rev. 15 (Hrozný a. a. O. S. 18 und Tafel VIII) zum Gottesnamen gehöre und auf eine auf *g* schliessende Lesung hinführe. Es ist jedoch durchaus nicht ausgeschlossen, dass das Zeichen *ga* zu dem darauf folgenden *zi* zu stellen ist. Da in der ‚semitischen' Zeile *kinisch* treu entspricht, so würde man in der Tat als Begleitung des Ideographs *Zi=kênu* ein dem adverbialem Zusatz *isch* entsprechendes Zeichen erwarten. Aber selbst angenommen, das Zeichen *ga* gehöre dem Gottesnamen an, so darf daraus höchstens der Schluss gezogen werden, dass Ninib eben nicht eine phonetische Schreibung darstellt — was wir bereits wussten. Aus dem in Mandäischen Planetenlisten vorkommenden Namen *Nêrig* ist ebenfalls nichts für eine hypothetische Lesung Ninrag zu entnehmen, da diese Form nur eine Verschreibung für Nergal ist infolge Auslassung der letzten Buchstaben, wie ja das Vorkommen der volleren Form beweist. Hrozný (a. a. O. S. 83, Anm. 2) zitiert diese vollere Form selbst. Einigen Wert für die Vermutung Hroznýs hat die bekannte Form Nisrok (II Könige 19, 37), aber die Stelle ist doch zu verderbt, als dass man sie verwerten könnte. Da Hrozný genötigt ist, Nisrok als Verstümmelung für Ninrag zu betrachten, so kann man ebensogut Nisrok als Verschreibung oder absichtliche Verstellung für den Gott Aschur ansehen, dessen Namen man hier erwarten könnte, wenn es auch wahrscheinlicher ist, mit Winckler (Keilinschriften u. d. Alte Test. S. 85), dem sich Jeremias (das A. T. im Lichte des alten Orients S. 310) anschliesst, Nisrok als eine Verschreibung für Marduk aufzufassen. Dagegen ist für die phonetische Lesung des betreffenden Gottesnamens die Wiedergabe durch die Konsonanten *'anw* (oder *r*) *sht* auf aramäischen Unterschriften — bei Clay, Documents of Murashu Sons II (Phila. 1904) S. XVIII folg. und 8 folg. sehr beachtenswert. Hilprechts Lesung (a. a. O. S. XVI) ist unmöglich, und sein Erklärungsversuch scheitert schon daran, dass die syrische Form *Nêrîg* und nicht, wie er angibt, *Nershag* lautet.

Anfangsworten der ersten Tafel den Namen, „Wie Anu bist du gebildet“[1]) trägt, aus drei Tafeln bestand,[2]) während die zweite Serie, nach den Anfangsworten „Der König am Tage seines Glanzes ist erhaben“[3]) bezeichnet, viel umfangreicher war und mindestens 13 Tafeln umfasste[4]).

Von beiden Serien waren bereits einige Fragmente veröffentlicht[5]), aber erst Hrozný ist es gelungen, durch die Auffindung andrer Fragmente in der Sammlung des Britischen Museums den allgemeinen Charakter der Serien zu bestimmen und die darin vorkommenden Verherrlichungen Ninibs ins rechte Licht zu setzen.[6]) Die erste Serie erweist sich, soweit die vorhandenen Teile ein Urteil ermöglichen, als eine in grossem Stile angelegte Verherrlichung des Gottes, in der abwechselnd ein irdischer Anbeter, verschiedene Götter und der Gott Ninib selbst auftreten. Die erste Tafel beginnt mit einer einleitenden Hymne auf Ninib, die den Gott mit Anu und Bel auf eine Stufe stellt. Da die dritte Gestalt in der Dreiheit, der Gott Ea, fehlt und in der einen Serie nur einmal[7]) und in der andern überhaupt nicht genannt wird, so dürfen wir wohl auf das grosse Alter dieser Dichtung, wenigstens was ihre älteste Form betrifft, schliessen. Man wird sich nämlich erinnern, dass Anzeichen dafür vorliegen, dass die Lehre der Dreiheit zur Zeit Hammurabis zwar vorhanden, aber noch nicht durchgedrungen war, und dass Hammurabi selbst sich mit einer Zweiheit, Anu und Bel, zu begnügen scheint.[8]) Da sich der Kult des Ninib, der gewöhnlich als Sohn Bels erscheint — wie Mardûk als Sohn Eas galt — an Nippur anknüpft, so dürfen wir vielleicht annehmen, dass die Lehre von der Zweiheit ebenfalls aus dem theologischen System der Belspriester hervorging. Wie dem auch sei, jedenfalls haben wir zwischen

1) *Ana-gim gim-ma=kima Anim banâta.*

2) Siehe unten S. 457 Anm. 7 gegen Hrozný, der vier annimmt.

3) Ideographisch *Lugal-e ud me-luma-bi nir-gal*, was phonetisch etwa *scharru ûm (?) melammischu etellu* lautete.

4) Die 12te Tafel mit den Anfangsworten der darauffolgenden ist erhalten (V. A. Th. 251 Hrozný a. a. O. S. 32).

5) Von der ersten Rawlinson II 19 Nr. 1 u. 2; von der zweiten Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 10; Rawlinson IV² 13 Nr. 1; 23 Nr. 2 und Abel-Winckler Keilschrifttexte S. 60—61.

6) Wenn auch Hroznýs Ausführungen in dem Kommentar und besonders in dem Mythologischen Index öfters etwas spitzfindig und gewagt erscheinen, so ist seine Schrift doch im ganzen ein wertvoller Beitrag zum Verständnis eines wichtigen Zweiges der religiösen Literatur Babyloniens. Seine Übersetzungen der ungemein schwierigen Texte sind äusserst geschickt, wenn auch an vielen Stellen eine andere Auffassung naheliegt.

7) Tafel III (Hrozný Tafel VII) Obv. 22—23. Dagegen ist Hroznýs Annahme (a. a. O. S. 57), dass Obv. 28—29 auch Ea zu lesen sei, gänzlich unhaltbar. Ea hat gar keine Beziehungen zu Nippur, so dass eine Verbindung wie „Haus des Ea von Nippur“ geradezu widersinnig ist. In der zweiten Serie (Hrozný a. a. O. S. 24 = Rawlinson IV² 13, Nr. 1, Obv. 42) wird Eridu erwähnt.

8) Siehe oben S. 139—140.

der ältern Oberherrschaft Bels und der so bedeutend spätern Einreihung des Marduk an der Spitze des Pantheons eine Zwischenstufe anzunehmen, in der die Rolle Bels auf Ninib übertragen wurde, während später diese Rolle dem Marduk zuerteilt wurde.[1]) In dieser Zwischenperiode, die also vor Hammurabi fällt, lassen sich Dichtungen wie die in Betracht kommenden Serien am besten einreihen, und durch die Annahme einer derartigen Periode, in der durch Umstände wohl politischer Art, über die wir einst Aufklärung aus historischen Texten zu erwarten haben, Ninib an Stelle von Bel gesetzt wurde, erklärt sich auch die Zähigkeit des Ninibkults in Babylonien, der sich trotz der grossen Ähnlichkeit des Gottes mit Marduk — da beide dieselbe Phase der Morgen- und Frühlingssonne darstellen — bis zum Schluss der neubabylonischen Periode und zwar in der Stadt Babylon selbst erhält.[2]) Der Mardukkult dagegen ist mit der alten Ea-Stadt Eridu eng verknüpft, und erst durch die Übertragung von Eas Rolle auf Marduk[3]) kommt der Gott von Eridu wieder zur Geltung. Durch die Beziehungen also, die nach dem von den Marduk-Priestern aufgestellten System der Hauptgott von Babylon zu Bel und zu Ea erhält, indem gewissermassen er die Stelle beider einnimmt, verbinden sich die Überlieferungen und die Lehre der beiden religiösen Mittelpunkte, Nippur und Eridu, woraus sich notwendig ergibt, dass das Dreiheitsdogma durch Hinzufügung Eas zu Anu und Bel durchdringt.[4]) Dass in dieser Lehre alle drei Götter ihren lokalen Charakter einbüssen und lediglich als Vertreter der drei Haupteinteilungen des Weltalls aufgefasst werden, gehört eben zur theoretischen Ausbildung der Lehre und liefert den Beweis, dass eine solche Ausbildung in der Tat stattgefunden hat.

Kommen wir nun, nachdem wir das Vorhandensein einer umfangreichen Ninib-Dichtung dargelegt haben,[5]) zu der ersten Tafel der Serie. „Wie Anu bist du gebildet", zurück, so ist der beschädigte Zustand dieser Tafel sehr zu bedauern, da wohl anzunehmen ist, dass die einleitende Hymne den Zweck der Dichtung genauer erschlossen hätte, und möglicherweise enthielt sie auch Andeutungen, die auf die

1) Siehe oben Anm. 2 auf S. 337, wo darauf aufmerksam gemacht wurde, dass das Prototyp von Marduks heiliger Kammer in Nippur zu suchen sei.

2) Als Beweis genügt es, auf den von der Deutschen Expedition zu Babylon entdeckten Tempel des Ninib hinzuweisen. Siehe Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 10.

3) Siehe oben S. 130 folg. und das Nähere bei Besprechung des Schöpfungsepos im XXI. Kapitel.

4) Dass auch die Stellung Anus an der Spitze der Dreiheit auf einen wichtigen religiösen und wohl auch politischen Mittelpunkt in Babylonien zurückgeht, darf man nach Analogie erschliessen. Vorläufig fehlen aber die nötigen Angaben, um festzusetzen, welche von den altbabylonischen Städten vornehmlich als Anus Stadt galt, wenngleich mehr zu Gunsten Erechs zu sprechen scheint, als ich oben S. 257 Anm. 1 angenommen habe.

5) Zu bemerken wäre noch, dass beide Serien in doppelter Fassung — also in ideographischer und phonetischer Gestalt — vorliegen.

Gelegenheit, für die die Serie bestimmt war, ein weiteres Licht geworfen hätten. Nur die Anfangszeilen sind einigermassen vollständig erhalten.[1])

Wie Anu bist du gebildet,
Ninib, der wie Bel gebildet ist,
Mächtiger der Anunnaki.[2])
Mit starker Furcht [ausgestattet],
Mein Herr[3]), erhaben [bist du],
Mein Herr, erhaben [bist du].
[Herr] der Länder [bist du],
[Der Sohn (?)] Enlils [bist du].
Starker Krieger [bist du],
Der Sohn Enlils [bist du].
Dein Gebot ist [erhaben (?)],
[Dein] Gebot [ist erhaben (?)].

Hier bricht die Tafel ab; von der Rückseite ist nur soviel erhalten, um den Schluss zu gestatten, dass die Responsenform fortgesetzt wird. In der zweiten Tafel[4]) haben wir wiederum eine längere hymnenartige Beschreibung der Macht des Gottes, die in eine unmittelbare Anrede des Götterboten Nusku an Ninib übergeht. Da indessen auch diese Anrede in Wirklichkeit ein Lobgesang auf den mächtigen Sonnengott ist, so darf die ganze Tafel zur Hymnengattung im weitern Sinne gerechnet werden, die deswegen von besonderm Interesse ist, weil sie die Beziehung des Gottes Ninib zu dem Hauptgott von Nippur näher bestimmt und es wahrscheinlich macht, dass die Serie in der Tat aus dem Tempelarchiv der alten Belsstadt stammt und, wie bereits oben angedeutet, aber in eine Zeit gehört, in der der Ninibkult neben dem Belkult einen hervorragenden Platz erlangt hatte. Der durch Ninib hervorgerufene Schrecken wird hier eingehend geschildert. Wie in der ersten Tafel, wird er mit Anu und Bel eng zusammengebracht. Diese beiden Götter stehen ihm zur Seite und überschütten ihn förmlich mit Kraft und Macht. Die Götterscharen fürchten sich vor dem alles überwältigenden Gott, und so deutet alles darauf hin, dass in dieser Hymne der Sonnengott Ninib die Stelle des alten Sturmgottes En-lil zum grossen Teil übernimmt, allerdings nicht als Nebenbuhler, sondern mit Bels Einwilligung. Soweit der leider schlecht erhaltene Text der zweiten Tafel eine Übersetzung gestattet, lautet er wie folgt:[5])

1) K 2864, 1—22. (Hrozný, a. a. O. S. 6 und Tafel I.). Ergänzungen sind durch Klammern angedeutet.

2) Hrozný nimmt hier und in den folgenden Zeilen noch einige fehlende Zeichen an, jedoch mit Unrecht, wie ich glaube.

3) In der ideographischen Zeile „mein König".

4) K 8531 und Rm. 126 — beide ohne Unterschrift, aber wie Hrozný a. a. O. mit Wahrscheinlichkeit nachweist, zu der Anagim gimma-Serie gehörig und wohl unmittelbar an K 2864 (Tafel I) anzureihen, wenn auch der endgültige Beweis hierfür mangelt.

5) Hrozný a. a. O. S. 8—13 und Tafel II—IV. Rawlinson II, 19 Nr. 1. (Obvers und Revers verwechselt). Von Jeremias bereits in seinem vorzüglichen

Dem Herrn [Ninib furchtbaren Glanz als Geschenk][1]) schenkte er (?),
Der Starke,[2]) in der Tiefe mächtige Gesetze empfangend.
Furchtbaren Glanz verleiht ihm Anu inmitten des Himmels als Geschenk.
Die Anunnaki, die grossen Götter, vermögen nichts gegen ihn.
Der Herr, einer Sturmflut gleich, kommt er heran,
Ninib, Zerstörer der Mauer des Feindeslandes, einer Sturmflut gleich kommt er heran.
Wie ein Sturm am Horizont des Himmels steigt er empor[3]) (?).
Seine Bahn ist auf Bels Befehl nach E-kur[4]) gerichtet,
Krieger unter den Göttern in der Überwältigung der Länder,
Nach dem gänzlich unnahbaren[5]) Nippur.
In E-kur trat Nusku, der erhabene Bote Bels, ihm entgegen,
Dem Herrn Ninib entbot er seinen Gruss:[6])
Herr,[7]) kriegerisch bist du, vollendet an Verstand durch dich selbst,
Ninib, Kriegerisch bist du, vollendet an Verstand durch dich selbst,
Dein furchtbarer Glanz bedeckt das Haus Bels wie ein Kleid.[8])
Infolge des donnernden Getöses deines Wagens,
Erzittern bei deinem Marsch Himmel und Erde.
Beim Erheben deiner Hand breitet sich Schatten aus.

Artikel Ninib (Roscher's Lexikon III. Sp. 365 folg.) verwertet, der das Verständnis dieser sowie der Dichtung a. a. O. Nr. 2 durch seine Übersetzung bedeutend gefördert hat, wenn er auch den Charakter der beiden Dichtungen nicht erkannte. In vielen Punkten weicht jedoch meine Übersetzung sowohl von der Jeremias'schen wie von der Hrozný'schen ab.

1) So nach Hroznýs Ergänzung, die aber durchaus nicht als sicher gelten kann. Falls sie richtig ist, so würden sich in diesem Teil der Tafel je zwei Zeilen als Responsen entsprechen, und diese erste Zeile müsste sich ebenso wie die dritte auf Anu beziehen.

2) *namru*, das in der ideographischen Zeile dem Zeichen *gir* ‚stark', ‚Macht', auch ‚Fuss' usw. entspricht (vgl. Brünnow Nr. 9183 folg.). Hroznýs Auffassung als ‚Walfische' ist ganz willkürlich, und namentlich ist der Plural unstatthaft, da in der ‚ideographischen' Zeile kein Pluralzeichen vorhanden ist. Die Lesung *li-ḳu-u* am Schluss der Zeile ist allerdings auffallend, aber da *namru* zweifellos Singular ist, so bleibt eben nichts übrig als *likû* als Partizipium aufzufassen, wie in dem Weltschöpfungsepos Tafel II, 45 (ed. King), wo wir genau dieselbe Schreibung finden wie hier. Die Zeile kann sich nur auf Ninib beziehen, der also hier mit einem Seeungeheuer verglichen wird. Man wird natürlich an die im Gefolge der Tiamat erwähnten Ungeheuer erinnert, und wie die letztern von der Tiamat mächtige Befehle erhalten (Tafel I, 125; II, 31 usw.), so empfängt Ninib die Gebote von Anu.

3) lies: *it-ta-aṣ-ṣa-am.*

4) Der Beltempel zu Nippur ist gemeint, nicht, wie Jeremias annimmt, das Totenreich.

5) *nisisch la tekhê*, wörtlich „in der Ferne unnahbar", ist nach Rawlinson I, Kol. VI, 27, wo der Ausdruck auf die stark befestigte Stadt Babylon angewandt wird, als militärischer Terminus für eine dem Feind uneinnehmbare Festung oder stark ummauerte Stadt aufzufassen.

6) *schulma iḳabbi* „sprach Frieden".

7) In der „sumerischen" Zeile „mein König".

8) In den Zaubertexten wird dasselbe Bild von dem Wüten der Dämonen angewandt, die den Kranken ‚wie ein Kleid' bedecken. Siehe z. B. oben S. 355 und Cuneiform Texts XVI, Pl. 27, 39.

Die Anunnaki, die grossen Götter, erschrecken auf's äusserste.
Deinen Vater[1]) in seinem Sitz erschrecke nicht,
Bel in seinem Sitze erschrecke nicht,
Die Anunnaki an der Stätte der Schicksalskammer[2]) mache nicht erzittern.
Möge dir dein Vater ein Geschenk für deine kriegerische Kraft gewähren,
Bel gewähre dir ein Geschenk für deine kriegerische Kraft,
Der mächtige König Anu, Herrscher unter den Göttern,
Der Siegelträger Bel für das lebende Wesen E-kurs.
Krieger des Gebirges, der du erschlägst,
. . . . haben nicht einen Gott gesandt.
Krieger des Gebirges, der du erschlägst,
. . . . haben nicht einen Gott gesandt.

In dem ersten Teil dieser Tafel wird offenbar beschrieben, wie der mächtige Gott in stürmischer Weise dahinbraust, um sich schliesslich in E-kur niederzulassen. Da tritt ihm der Götterbote Nusku entgegen, und, indem er Ninibs Glanz und seine Schreckensmacht preist, versucht er augenscheinlich, den Zorn des Gottes abzulenken. Aus der Erwähnung der heiligen Schicksalskammer geht hervor, dass es sich um eine feierliche Götterversammlung handelt, in der Anu und Bel den Vorsitz führen, umgeben von den Götterscharen der Anunnaki. Wodurch der Zorn des Gottes veranlasst wurde, wird uns nicht gesagt; aber gewiss haben wir es ursprünglich mit einem Naturereignis zu tun, das in Form eines Mythus eingekleidet, dann als Erzählung oder Festspiel vorgeführt wurde, um einerseits dem Gott durch Ehrenbezeugungen und Lobpreisungen zu huldigen und andrerseits die Beschwichtigung des göttlichen Zorns anzudeuten oder wenigstens in Aussicht zu stellen. Der Götterrat in der Schicksalskammer berechtigt vielleicht zu der naheliegenden Vermutung, dass die ganze Dichtung auf das Neujahrsfest anspielt, wenn es nicht gar für diese Gelegenheit ursprünglich bestimmt war. Da aus den Inschriften Gudeas hervorgeht,[3]) dass zur Zeit dieses Herrschers das Neujahrsfest zu Ehren des Ningirsu — der eben identisch mit Ninib ist[4]) — und seiner Gemahlin Bau gefeiert wurde, so hätten wir bei dieser Auffassung auch einen festen Anhaltspunkt gewonnen für die Zeit, in der Ninib die hohe Stellung in der Götterversammlung einnahm, die später auf Marduk übertragen wurde. Dass in einer noch ältern Zeit En-lil oder Bel den Vorsitz führte, geht, wie bereits hervorgehoben, aus der Gleichsetzung E-kurs mit Nippur hervor, und wenn im weiteren Verlauf der Dichtung Nippur unmittelbar Ninibs Stadt genannt wird,[5]) so deutet dies eben an, dass Ninib die Stelle Bels eingenommen hat. Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der ganzen Serie ist ferner die Über-

1) D. h. Bel. 2) *ubschukkinaku.*

3) Inschrift D Kol. III (De Sarzec, Découvertes Pl. 9); G Kol. VI, 13—19 (De Sarzec Pl. 13, 3). Vgl. Inschrift E Kol. V, 2 (De Sarzec Pl. 13, 2) und siehe oben S. 59.

4) Siehe oben S. 56 folg. und vergl. unten S. 463.

5) Vgl. Tafel III (oder IV nach Hrozný a. a. O. S. 15 folg.). K 4829, Obv. 29; Rm. 117, Obv. 14; Rev. 2 usw.

tragung der mythischen Erzählung, die sich ursprünglich in der Götterwohnung abspielt, auf das irdische E-kur in der Stadt Nippur. Das wird klar und deutlich eben durch die Gleichsetzung Nippurs mit E-kur, wo sich Ninib niederlässt, bewiesen und durch andre Stellen weiter beleuchtet.[1]) Der Beltempel zu Nippur erhält seinen Namen E-kur ‚Gebirgshaus' dadurch, dass man in dem Hauptzentrum des Belkultes das kosmische E-kur, in dem nach volkstümlicher Vorstellung die Götter wohnen, lokalisierte[2]). Unsre Dichtung stammt daher aus einer Zeit, da die auf das kosmische E-kur sich beziehenden Begriffe so völlig auf das irdische E-kur in Nippur übertragen wurden, dass Stadt und Tempel den Mittelpunkt der Szenen bilden, die sich unter den Göttern abspielen. Es ist daher in der Tat anzunehmen, wie bereits bei Besprechung der Beschwörungstexte vorgeschlagen wurde[3]), dass sich in dem Beltempel ein *Ubschukkinaku* als Nachbildung des Göttersaals im kosmischen E-kur befand, in der am Neujahrstage die Götter unter dem Vorsitz Bels zur Bestimmung der menschlichen Schicksale zusammentreffen. Bels Rolle wurde dann zu einer Zeit, die zwar noch nicht näher bestimmt werden kann, aber doch vor dem Zeitalter Gudeas liegt, auf Ninib übertragen, und sodann, nach der siegreichen Laufbahn Hammurabis, weiter auf Marduk, in dessen Tempel zu Babylon man nun eine Schicksalskammer nach der in E-kur gebildeten einrichtete.

Als dritte Tafel der *Anagim gimma*-Serie bezeichnet Hrozný[4]) ein Fragment, das längst bekannt war,[5]) aber den Bearbeitern stets grosse Schwierigkeiten bereitet hat. Es ist keine Hymne, wie man gewöhnlich annahm, sondern eine Rede des Gottes Ninib, in der hauptsächlich die Waffen des Gottes in schwungvoller Weise mit allerlei mythologischen Anspielungen beschrieben wurden. Da sowohl zu dieser Tafel wie zu der von Hrozný als zweite bezeichneten die Unterschrift fehlt, so steht natürlich der Beweis aus, dass sie die dritte Tafel der Serie darstellt. Ja, selbst die Zugehörigkeit zur Serie muss als höchst zweifelhaft gelten,

1) Z. B. Tafel II Obv. 20. Siehe 455 Anm. 5.

2) Siehe für diese Vorstellung von E-kur vorläufig Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 185 folg., dessen Ausführungen über E-kur und E-scharra mit einigen Modifikationen, auf die wir im XXI. Kapitel zurückkommen werden, als feststehend zu betrachten sind. Auch durch Hroznýs Gegengründe (a. a. O. S. 89—93) werden die Hauptthesen in Jensens Anschauungen nicht erschüttert, während man mit Hroznýs Auffassung von E-kur als ein ‚Erdhaus' innerhalb E-scharra, das er als ‚Welt' auffasst, garnicht auskommt. Bei der hervorragenden Rolle, die das Bergmotiv bei den babylonischen Tempeln und in den kosmologischen Vorstellungen spielt, ist (trotz Jeremias, Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 28) kaum ein Zweifel zulässig, dass E-kur als ‚Gebirgshaus' aufzufassen ist.

3) Siehe oben S. 337 Anm. 2.

4) K. 38, (Hrozný a. a. O. S. 12—15) und Tafel V und VI.

5) Rawlinson II, 19 Nr. 2. Siehe Jeremias' teilweise Bearbeitung in seinem oben erwähnten Artikel Ninib in Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie III Sp. 365.

da ein andres Fragment[1]) nach Hroznýs Kopie als dritte und letzte Tafel der Serie zu gelten hat.[2]) Da nun in dieser Tafel auch der Gott Ninib redend auftritt, so ist kaum anzunehmen, dass Ninib auf zwei hintereinander folgenden Tafeln das Wort zur Selbstverherrlichung ergreift. Dazu kommt, dass tatsächlich in der dritten Tafel auf Nippur und das Haus Bels angespielt wird, während das in der andern Tafel — soweit dieselbe erhalten ist — nicht der Fall ist. Es ist daher bis auf weiteres anzunehmen, dass die von Hrozný als vierte Tafel bezeichnete als dritte zu gelten hat und zwar als Ninibs Antwort auf die Rede[3]) Nuskus, während die angebliche dritte vorläufig aus der Serie auszuscheiden hat, wenn auch eine gewisse Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Tafeln zugegeben werden kann.

Aus der leider schlecht erhaltenen Rede des Ninib in der wohl sichern dritten Tafel geht für den Verlauf der Erzählung wenig hervor. Ninib beschreibt seine alles überwindende Kraft. Wie in den andern zwei Tafeln werden seine Beziehungen zu Anu und Bel hervorgehoben.

Ein König, der am Tage brennt (?), gleich Anu . . . bin ich.
Die starke Flamme Bels, der man in dem Lande nicht widerstehen kann,
Der Herr Ninib bin ich. Bei der Nennung meines Namens, mögen dahingestreckt werden
Die erhabenen Mächte. Der Glanz des Labbu[4]), den Bel in seiner Kraft erzeugt hat, [bin ich].
Zur Zeit, da Anu, der mächtige der Götter . . .
Den Anu in seiner erhabenen Macht ausersehen hat, bin ich.
Die Waffe, die die hohen Berge zerstört, auserkoren für die Königsherrschaft, bin ich.
Mit mächtigen Kräften für die Schlacht [ausgestattet], das Erzeugnis der Ischtar bin ich,
Der Krieger, der nach der Bestimmung Eas[5]) in die furchtbare Schlacht geht, bin ich.
Dessen Königsherrschaft bis an die Grenzen des Himmels und der Erde erglänzt, [bin ich].
Der Mächtige unter den Göttern, mit Glanz angetan [bin ich].

---

1) K 4829 usw. Hrozný a. a. O. S. 14—21 und Tafel VII—X.

2) Ganz willkürlich schlägt Hrozný S. 55 vor, die drei Keile in der Unterschrift in vier umzuändern. Bei der vermutlichen zweiten Tafel ist es in einer Hinsicht viel besser bestellt, da die Unterschrift der ersten Tafel (Hrozný Tafel I) die Anfangsworte der darauf folgenden angibt, und da in diesen Worten der Wagen des Gottes Ninib erwähnt wird, so ist man berechtigt, eine enge Beziehung zwischen der ersten Tafel und Rawlinson II, 19 Nr. 1, in der ebenfalls der Wagen beschrieben wird, anzunehmen. Siehe oben S. 455.

3) Tafel II Obv. 25 beginnend.

4) Ninib vergleicht sich mit dem schlangenartigen Ungeheuer (siehe auch unten S. 463), von dessen Verheerungen und schliesslicher Gefangennahme ein erhaltener Mythus erzählt. Das Nähere im 21. Kapitel. Vgl. vorläufig King, Seven Tablets of Creation I, S. 117—121 und auch Hrozný a. a. O. S. 106—114.

5) *En-ki*. Siehe oben S. 452. Ist aber vielleicht *En-lil-ki* zu lesen — also Bel?

Es wird hier deutlich auf einen Kampf angespielt, zu dem der Gott Ninib und zwar von den Göttern selbst auserkoren wurde. Man wird unwillkürlich an Marduks Kampf mit Tiamat und ihr Gefolge erinnert, so dass sich abermals der Schluss aufdrängt, dass zwischen Bels Bekämpfung der Ungeheuer, die nach spätern Anschauungen den ursprünglichen Zustand des Chaos darstellen, und der Übertragung der Rolle Bels auf Marduk, eine Zwischenstufe anzunehmen sei, in der der Sonnengott Ninib — als der Sohn Bels — die Stelle seines Vaters einnimmt. Ninib geht als glänzender Sieger aus dem Kampfe hervor, und nun, da seine Macht unangefochten dasteht, fürchten sich selbst die Götter vor ihm und suchen seinen Zorn zu beschwichtigen. Die wirkliche Erklärung des Mythus liegt auf der Hand. Die Frühlingssonne — die eben Ninib darstellt — erlangt den Sieg über die Stürme und Verheerungen der Regenzeit, aber von dieser Sonne selbst droht nun der geordneten Welt eine neue Gefahr mit dem Herannahen der heissen, alles versengenden Sonnenglut. Am Neujahrstage im Frühling, wenn der Sonnengott seinen Triumph über die Ungeheuer feiert, die die Stürme des Winters darstellen, bietet sich die passende Gelegenheit, den Gott anzuflehen, sich nicht als zornige zerstörende Macht zu erweisen. Von Ninibs Rede ist noch eine Erwähnung seiner ‚geliebten' Stadt Nippur erhalten, aber, wenn auch die Ansprache des Gottes als „gnädig"[1]) bezeichnet wird, so scheint doch die Bitte des Nusku nicht den erwünschten Erfolg gehabt zu haben, und daher tritt Ninibs Gemahlin Bau, die hier als Nin-kar-nunna bezeichnet wird,[2]) auf und ersucht den Gott, von seinem Zorn abzulassen.

Die gnädige [Rede] des Ninib
Hörte Nin-kar-nunna.
Zu dem Herrn Ninib trat sie heran und sprach ein Gebet:
Herr, in deiner Stadt, die du liebst, möge sich dein Herz beruhigen,
Herr, Ninib, in deiner Stadt, die du liebst, möge sich dein Herz beruhigen.
Im Tempel[3]) von Nippur,[4]) deiner Stadt, die du liebst, [möge sich dein Herz beruhigen].
Bei deinem Einzug in E-schu-medu,[5]) den Sitz deines Wohlwollens, in Freude,
Deiner Gemahlin, der Magd, der Herrin von Nippur,
Verkünde ihr dein Herz, verkünde ihr dein Gemüt,
Verkünde ihr das gute Wort des Königs[6]) auf ferne Zeiten.

---

1) Rm. 117, Obv. 8 [*amat*] *da-mik-ti* (Hrozný a. a. O. Tafel IX—X).

2) Von Hrozný a. a. O. S. 114 folg. nachgewiesen, dessen Erklärung des Namens der Göttin als ‚die Herrin des grossen Damms', d. h. des Himmelsdamms, wohl richtig ist, aber die Gleichsetzung mit dem Regenbogen ist sehr gewagt und höchst unwahrscheinlich.

3) Wörtlich ‚Haus'.

4) Hier wie durchweg in der Dichtung phonetisch *ni-ip-pu-ri* geschrieben.

5) Name des Ninib-Tempels zu Nippur nach Rawlinson III, 67, 54 a. b. und Reisner Sumerisch-babylonische Hymnen Nr. 5 Zeile 6 usw. Siehe Hrozný a. a. O. S. 58. Vielleicht auch Name des Ninibtempels zu Babylon. Vergl. Craig, Assyr. and Babyl. Religious Texts II, Pl. 15, Kol. III, 4 und 8, wo E-zida und E-schu-medu nebeneinander erscheinen.

6) d. i. Ninib.

Es folgt sodann seitens der Göttin eine Besprengungszeremonie als Sühneakt, die, wie es scheint, in E-schu-medu ausgeführt wurde.

Bau erreicht ihren Zweck und die Tafel schliesst mit der Besänftigung des göttlichen Zorns.

Es wurde begütigt das Herz Ninibs.
Der Herr sah sie[1]) in Treue an.
Seiner Gemahlin, der Magd, der Herrin von Nippur,
Verkündet er sein Herz, verkündet er sein Gemüt.
Er verkündete ihr das gute Wort des Königs für ferne Zeiten.
Der Krieger, dessen Heldentum Glanz ausströmt,
Dessen Grösse im Hause Enlis die Erde erfüllt,
Der Herr, der Zerstörer des Gebirges, der seinesgleichen nicht hat,
Dessen mächtiger Angriff sich furchtbar entfesselt,
Der Krieger, der in seiner Macht herankam,
O, Ninib, erhabener Sohn E-kurs,
Held des Vaters, der ihn erzeugt, deine Majestät ist hoch erhaben!

Im Anschluss an die Huldigungen und Lobpreisungen Ninibs, die in die besprochene Serie verwebt sind, und die, wenn auch den Göttern in den Mund gelegt, doch als Belege für die Vorstellungen, die man sich von dem Gotte machte, dienen können und daher zur Hymnenliteratur zu rechnen sind, sei nun auch die bereits erwähnte Verherrlichung Ninibs[2]) mitgeteilt, in der der Gott wiederum selbst redend auftritt und seine mächtigen Waffen beschreibt. Die Waffen, hinter denen sich allerlei mythologische Vorstellungen verbergen, erinnern zum Teil — besonders das ausgebreitete Fangnetz — an die Ausrüstung des Marduks in dem Kampfe gegen die Tiamat[3]) und im Zusammenhang mit den obigen Ausführungen von der Übertragung der Rolle Bels auf Ninib drängt sich abermals der Schluss auf, dass die Dichtung auf einen einstmaligen Kampf Ninibs mit Ungeheuern anspielt, wenn nicht sogar als Rest einer Komposition zu betrachten ist, in der der Kampf selbst beschrieben wurde.

Meinen furchtbaren Glanz, der wie Anu gewaltig ist, wer vermag etwas gegen ihn?
Der Herr bin ich, die spitzen Berge heben sich eilends davon,
Die Berge von Alabaster, Diamant (?) und Lazurstein sind mir übergeben.[4])
Die Anunnaki gleich Wildschweinen[5]) schlagen in den Gebirgsspalten ihre Wohnungen auf.
Im Gebirge übe ich Rache aus gemäss meiner kriegerischen Kraft.

---

1) Seine Gemahlin Nin-kar-nunna.

2) Rawlinson II, 19 Nr. 2 = Hrozný, Tafel V u. VI. Siehe oben S. 457 folg.

3) Das Nähere im XXI. Kapitel.

4) D. h. die Gegenden, in denen diese Gebirgssteine vorkommen, stehen unter Ninib's Obhut.

5) *khumṣiru* — ein wildes Tier mit lautem donnerartigem Gebrüll, Synonym nach dem Syllabar S[b]. 1 Obv. Kol. III, 14—15 mit *piazu*. Letzteres nach Rawlinson II, 6, 47 d. unter den wildschweinartigen Tieren aufgezählt.

In meiner Rechten trage ich Schar-ur,[1])
In meiner Linken trage ich Schar-gaz,
„Sturmgott mit fünfzig Mäulern",[2]) die Waffe meiner Göttlichkeit, trage ich,[3])
Ein Held der das Gebirge zerstört, [die Waffe] „Schonungsloser Sturm"[4]) trage ich,
Eine Waffe gleich einem leichenfressenden[5]) Drachen trage ich.
Ein „Gebirgszerstörer", die schwere Waffe des Anu trage ich,
„Gebirgsbezwinger", einen Fisch mit sieben Flossen trage ich,
„Siegreich in der Schlacht," ein Fangnetz[6]) des Feindeslandes trage ich.
„Die Nacken durchschneidend," das scharfe Schwert meiner Gottheit [trage ich].
„Ein unentrinnbarer Berg"[7]) — den Fallstrick der Schlacht [trage ich].
„Heldenstütze", den langen Schlachtbogen[8]) [trage ich].
„Menschenbedrängender Gürtel", den Schlachtbogen [trage ich],
„Das Haus, Feindeslandes Überwältigender", den Bogen und Schild [trage ich],
„Schlachtensturm"[9]), die Waffe mit fünfzig Köpfen[10]) [trage ich],
Die gleich der Riesenschlange[11]) mit sieben Köpfen Gemetzel [anstiftet (?), trage ich],
Gleich der grossen Meeresschlange[12]), die den Feind niederstreckt,
Starker Schlachtüberwinder, „Macht des Himmels und der Erde," die Waffe [mit fünfzig Köpfen (?) trage ich].
Gleich Tageslicht erglänzend, „Mächtiger Niederschmetterer des Gebirges"[13]) [trage ich].
Befestiger des Himmels und der Erde, „Der den Feind seiner Kraft beraubt"[14]) [trage ich].

---

1) Die vier Waffen, die in dieser und den folgenden Zeilen genannt werden, kommen Rawlinson II, 57 Rev. 60. 61 und 67 als Sternnamen vor, die als Trabanten des Planeten Ninib = Saturn oder sonstwie in Verbindung mit diesem Planeten gebracht werden. Schar-ur wird Rawlinson IV2, 58 obv. Kol. I, 50 (Labartu Serie) „die mächtige Waffe des leitenden Herrn der Länder genannt." Unter letzterm ist nach unsrer Stelle wohl Ninib und nicht, wie Jensen Kosmologie S. 145 annimmt, Marduk zu verstehen. Vgl. oben S. 247, wo anstatt des Gottes Sin (Zeile 18) vielmehr Ninib einzusetzen ist.

2) So nach Delitzsch, Handw. S. 406. Aber auch die Übersetzung „Sonnengott" ist möglich. Die Zahl fünfzig erscheint wieder in Ningirsu's Tempel E-ninnu zu Schirpurla. Siehe oben S. 57.

3) Ich halte die Anfangsworte in dieser und den folgenden Zeilen für die Namen der Waffen, deren Übersetzung ich versuche. Bereits zu Gudeas Zeit finden wir Waffen, die einen Namen tragen. Vergl. Radau, Early Babylonian History S. 187, Anm. 12, für den Namen einer Schlachtkeule. Siehe auch oben S. 397 Anm. 3.

4) *ûmu la padu* —. Vgl. Brünnow Nr. 7800.

5) *uschumgallu.* 6) *allukhappu.*

7) Wörtlich: Ein Berg, aus dessen Gewalt man nicht entkommen kann.

8) *ârikta ana idi takhâzi.* Vergl. Delitzsch Handw. S. 133 b.

9) *abûb takhâzi.*

10) Ideographisch geschrieben *sag* = *rêschu* und *nimmu* = Fünfzig.

11) *ṣirmakhkhu.* 12) *ṣirruschschu* — vermutlich die Tiamat selbst.

13) Geschrieben (*kur-ra-schu-ur-ur*, mit Götterdeterminativ versehen — also vermutlich gleich Schar-ur und Schar-gaz als Sternname und Waffe aufzufassen. *kurra* = Gebirge, *schu* = Hand (oder Macht), *ur* = niederschmettern (Vgl. Jensen Kosmologie S. 504.) Also hiess der Name dieser Waffe „Mächtiger Gebirgsniederschmetterer."

14) *Erim-ia-bi-nu-tuk*, ebenfalls mit Götterdeterminativ versehen. *Erim* = *aibu* Brünnow Nr. 4604.

Eine Waffe, dessen furchtbarer Glanz das Land [niederwirft, trage ich],
An meiner Rechten mich feierlich begleitend, aus Gold und Lasurstein [angefertigt],
Zum Anstaunen aufgestellt, „Lebensstütze“[1]) [trag ich].
Die Waffe, die, wie Girru[2]), das Feindesland verbrennt, die Waffe mit fünfzig Köpfen [trage ich].

Man wird sich erinnern,[3]) dass auf den Grenzsteinen einige der Götter durch Waffen versinnbildlicht werden, darunter Za-mal-mal, der eben identisch mit Ninib ist. Unser Text bietet daher eine hübsche Ergänzung zu dieser Darstellung, und man darf wohl annehmen, dass, da einige der genannten Waffen eher auf Götter wie Bel und Nergal passen, der begeisterte Ninib-Verehrer, der hinter dieser Dichtung steckt, seinem Liebling die Waffen der grossen Götter im allgemeinen zuerteilt hat. Jedenfalls weist aber die lange Aufzählung auf einen von Ninib geführten Kampf hin, wenn auch bis auf weiteres der nähere Charakter des Kampfes unbestimmbar bleiben muss.

Die Erwähnung der Gebirgssteine, die unter Ninibs Obhut stehen, deuten auf eine andere Phase des Gottes, die vorläufig noch im Dunkeln liegt, und in der zweiten von Hrozný bearbeiteten Serie[4]) bildet diese Beziehung des Gottes zu den Gebirgssteinen, wie es scheint, die Grundlage für die ganze Dichtung. Leider sind von dieser Serie nur drei Tafeln — die 1., 11.[5]) und 12.[6]) — einigermassen vollständig erhalten, aber in diesen sowie in zwei andern Fragmenten[7]), die nach den Unterschriften zu der Serie gehören, wird Ninib als Bestimmer der Schicksale der verschiedenen Steine eingeführt. Durch ein jüngst bei den deutschen Ausgrabungen in der Stadt Babylon gefundenes Fragment[8]) ist jetzt festgestellt worden, dass ein längst bekannter, von Haupt veröffentlichter Text[9]) die erste Tafel dieser Serie bildet. Wenn auch die Tafel nur zum Teil erhalten ist, so geht doch klar daraus hervor, dass die Serie gleich der andern mit einer Hymne auf Ninib beginnt, die die kriegerische Seite des Gottes feiert. Die Hymne selbst und sonach wohl die Serie, zu der sie gehört, scheint für den Festtag Ninibs bestimmt gewesen zu

1) Lies: *tuklat balâti*.

2) Feuergott, wohl direkt als Feuer gebraucht.

3) Siehe oben S. 191.

4) a. a. O. S. 22—39 mit Kommentar S. 61—77 und Texte Tafel XI—XIII. Hier ist wiederum zu bemerken, dass es bei einem Fragment (K 2871 + 81 — 2 — 4, 396) höchst zweifelhaft ist, ob es zu der Serie gehört.

5) Hrozný a. a. O. 22 folg. = Rawlinson IV², 13 Nr. 1.

6) Hrozný S. 28—33 = V. A. Th. 251. (Bereits bei Abel-Winckler, Keilschrifttexte S. 60—61.)

7) Hrozný 32—35 = Rawlinson IV², 23 Nr. 2 und K 4814 (Hrozný Tafel XII und S. 34—36).

8) Meissner, Assyriologische Studien II (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft Jahrg. 9, Heft 1) S. 57.

9) Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 10; auch Lenormant, Choix de Textes Cunéiformes Nr. 98.

sein, und die darin vorkommende Verknüpfung mit Bau legt den Schluss nahe, dass es sich um das alte Neujahrsfest handelt, das bereits zur Zeit Gudeas der Bau und ihrem Gemahl Ningirsu — also Ninib — gewidmet war.[1]) Diese Vermutung wird auch durch die Erwähnung der Schicksalsbestimmung bestätigt, die ja bis zur spätesten Zeit von den Göttern an diesem Tag vorgenommen wurde. Ninib als Sonnengott wurde also als Richter aufgefasst, und die Beschreibung, die wir in diesen Hymnen finden, wie er in seinem heiligen Gemach, auf seinem erhabenen Thron sitzt, erinnert an die Art und Weise, wie die Mardukpriester den Marduk, umgeben von den grossen Göttern, ebenfalls am Neujahrstage die Geschicke der Menschen austeilend darstellten. Der Schluss liegt nahe, dass ebenso wie Ninib von seinem Vater Bel mit dieser hohen Würde bekleidet wurde, bei der Übertragung der Rolle Bels auf Marduk,[2]) die Vorstellungen, die man sich von Ninib machte, auch übernommen und auf Marduk angewandt wurden. In andern Worten, wir hätten hier also einen weitern Beweis dafür, dass zwischen der Führerschaft des Bels von Nippur, dem gewiss, wie wir aus andern Stellen wissen,[3]) die Rolle des Schicksalsbestimmers ursprünglich zukommt, und der Übertragung seiner Herrschaft auf Bel, eine Zwischenzeit fällt, in der Ninib diese Rolle des Bel spielt, und dass entsprechend der Freude, die Marduk's Vater Ea durch des Sohnes Erhebung geniesst[4]), Bel als Vater Ninibs eingeführt wird, der dem Sohn freiwillig zu seinen hohen Ehren hilft und ihn mit der Kraft und Macht ausstattet, die so wirkungsvoll in diesen Hymnen zum Ausdruck kommen. Die Einverleihung Ninibs in den Nippur-Kult spiegelt also wiederum politische Verhältnisse wieder, durch die die Oberherrschaft, die einst Nippur einnahm, auf einen Mittelpunkt übertragen wurde, vielleicht Schirpurla, in dem gerade Ninib unter der Form Nin-girsu als höchster Schutzpatron angebetet wurde. Die Hymne selbst lautet, so weit sie erhalten ist, folgendermassen.[5])

Die Kraft des Labbu,[6]) der mächtigen Schlange, heldenhafter (?) Gott, überbietest du in den Ländern,
Ninib, König, Sohn des En-lil, der durch sich selbst hervorragend ist,[7])
Krieger dessen Fallstrick den Feind überwältigt,

1) Siehe oben S. 59.

2) Siehe das nähere im XXVI. Kapitel. Bereits oben S. 337 Anm. 2 wurde darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Schicksalskammer ursprünglich in Bel's Tempel in Ekur befand.

3) Siehe oben S. 112 folg. und unten S. 483. 4) Siehe S. 132.

5) Sayce's Übersetzung Hibbert Lecturres S. 479—480 ist gänzlich unbrauchbar, ja sogar irreführend. Dagegen ist die neue Bearbeitung bei Hrozný, S. 40—43 und 78—80 (der die Zugehörigkeit zur Serie noch nicht erkannt hatte) sehr beachtenswert, obwohl ich an vielen Stellen eine andere Auffassung vertrete.

6) Über Labbu siehe oben S. 458 Anm. 2.

7) D. h. der seine Erhabenheit Niemandem verdankt. Eine andere Auffassung bei Hrozný a. a. O. S. 41; vgl. jedoch K 8531 (Hrozný Tafel II, Obv. 26 u. 28).

Ninib, die Furcht deines Schutzes erstreckt sich über die Welt.
Mächtig, um des Feindes Land zu erbeuten, versammelt er sein Heer.
Ninib, König, Sohn, dessen Vater ihm ferne Länder unterwürfig macht,
Wenn er sich auf dem grossen Thron des heiligen Gemaches niederlässt, in Glanz sich erhebt.
Am Festtag, da er in Freude seinen Sitz einnimmt,
Da in Ebenbürtigkeit mit Anu und Bel Sesamwein ihn fröhlich stimmt,
Da Bau mit einem Gebet den König anfleht,[1])
Ninib, Herr, Sohn von En-lil, bei seiner Bestimmung der Schicksale.
Da die Waffe des Herrn im Gebirge seine Ohren . . . .
Schar-ur redet zu dem Herrn Ninib:
O Herr, dessen Stellung erhaben ist [unter sämtlichen Göttern],
O Ninib, dessen Befehl nicht geändert wird, ...
O Himmelsherr,[2]) der die Erde geschaffen hat, ...
Ninib, Krieger, der den Aschakku[3]) nicht fürchtet, ...
Der durch Milch gekräftigte Sohn einer säugenden Mutter, die keinen Wohnort hat,[4])
Herr, grossgezogen von einem unbekannten Vater, Zerschmetterer des Gebirges,
Der starke Held, vor dem keine Herrschaft Bestand hält,
Ninib, erhabener Held, dessen Anblick erfreut,
Krieger, der gleich einem Stier[5]) feststeht zur Seite,
Herr, der für seine Stadt barmherzig, für seine Mutter fürsorglich ist,
Über das Land dahinfährt, den Samen ausbreitend,
Im Verein ernennen sie[6]) ihn zu ihrem König am Tage,[7])
In ihrer Mitte erheben sie ihn, der einem Wildochs mit grossen Hörnern gleicht,
Ein *Su*[8]) Stein, ein *Schag-gal*[9]) Stein, ein Uschu[10]) Stein, ein *Uz*-Stein ein Schadanu[11]) Stein,
Krieger, Parutû[12]) Stein, dessen kriegerische Stärke Städte erbeutet,
Im Gebirge macht er den hervorkommenden Giftzahn erzittern,[13])
Vor seiner Macht in seiner Stadt unterwerfen sich die Götter demütig.

---

1) Gemeint ist wohl Ninib selbst.

2) (bêlum) A-nu im Gegensatze zu A-nim — so Zeile 20 — hier als Himmel gebraucht. Siehe oben S. 85. In der „ideographischen" Zeile entspricht A-nu ebenso wie Z. 29 an-na = *schaḳû* „hoch".

3) Krankheitsdämon — auch direkt als eine bestimmte Krankheit (siehe oben S. 348 folg.) gebraucht.

4) Dessen Ort man nicht kennt.

5) Die Wildkuh und der Stier sind das Bild der Stärke.

6) D. h. die Götter.

7) Als Verkörperung der Sonne herrscht Ninib während des Tages.

8) Vielleicht *schîru* = Orakelstein?

9) Vielleicht nach Rawlinson V, 29, Nr. 3, 12 *kattillu* zu lesen, das auch als Bezeichnung eines starken Tieres — vielleicht des Adlers — gebraucht wird. (Delitzsch, Handw. 362a).

10) Ideographisch: „starker" (kostbarer?) Stein, vielleicht der Dolorit. Siehe auch unten S. 466.

11) Ideographisch KA—GI—NA = fest, hart, so dass *schadânu* wohl als Gebirgstein aufzufassen ist

12) Alabaster.

13) Zu der Bedeutung, Giftzahn' für *schinni kuschî* siehe Hrozný a. a. O. S. 80.

Die mythologischen Anspielungen in diesem Text und besonders die Erwähnung von verschiedenen Steinarten gegen Schluss, von denen einige wiederum in andern Bestandteilen dieser Serie vorkommen, in denen der Gott Ninib die Steine unmittelbar anredet und ihr Schicksal bestimmt[1]), machen es, wie Hrozný annimmt, wahrscheinlich, dass der Hymnus an Ninib als Teil einer längern Dichtung zu betrachten ist, in der Naturvorgänge in Mythenform eingekleidet mit Lobpreisungen auf Ninib verflochten waren. Nehmen wir hinzu, dass man, wie Zimmern an einem andern Texte nachgewiesen hat[2]), gerade für das Neujahrsfest Festspiele veranstaltete, in denen bekannte Mythen mit Gesängen und Lobpreisungen die Hauptbestandteile bildeten, so wird die Vermutung wahrscheinlicher, dass unser Text zwar nicht an sich ein Festspiel ist, aber zur Gattung der Festkompositionen gehört, und wie bereits hervorgehoben[3]), deutet die Verbindung des Ninib mit Bau auch hier auf das Neujahrsfest als die Gelegenheit hin, für die behufs Benutzung bei dem Ninibkult unsre Komposition bestimmt war. Solange nicht weitere Bestandteile des Textes gefunden werden, müssen wir uns natürlich mit solchen Vermutungen begnügen, aber wir sind doch wohl berechtigt, einen Schritt weiter zu gehen und besonders in Anbetracht der dramatischen Weise, in der der Gott Ninib in der 11. und 12. Tafel eingeführt wird, und der vielen mythologischen Anspielungen, die gerade in diesen Tafeln enthalten sind, den Schluss zu ziehen, dass man neben den eigentlichen Hymnen oder vielmehr in Zusammenhang mit den Hymnen die Mythen, die sich auf eine bestimmte Gottheit bezogen, literarisch behandelte und für den Kult auf irgend eine Weise verwertete. Wenn auch die Auslegungen der Mythen als Ergebnis der in den Priesterschulen festgestellten Anschauungen und Lehren zu gelten haben, so waren doch die Mythen selbst das Erzeugnis des Volksgeistes, und so konnte man zur Verstärkung des Vertrauens der Massen auf die Götter leicht auf den Gedanken kommen, bei den Festen zu Ehren der Götter dem Volke die von alters her überlieferten Göttergeschichten vorzutragen und sogar, wie Zimmern will, dramatisch vorzuführen.

Auf die Übersetzung der erhaltenen Teile der 11. und 12. Tafel können wir hier verzichten, wenn auch die nähere Beschreibung der Eigenschaften der Steine, mit der Ninib in Zusammenhang gebracht wird, und ihrer Verwendung bei Bauten und Statuen, sowie für die Kriegsrüstung gar manche interessante Züge aufweist. Der Gott durchmustert

---

1) *Uschu* (Tafel XI, obv. 2) *Schadânu* (ib. rev. 15) Alabaster (Tafel XII, obv. 1). Siehe auch oben S. 460.

2) Nämlich Cuneiform Texts XV, Pl. 43 und 44 (K. 3476). Siehe die vorläufige Mitteilung bei Zimmern, Keilinschriften und Bibel, S. 18 Anm. 1, und Bericht von den in den monatlichen Zusammenkünften der Mitglieder (der Vorderasiatischen Ges.) in der zweiten Hälfte des Jahres 1903 gehaltenen Vorträge, S. 16.

3) Siehe oben S. 463.

der Reihenfolge nach den Dolorit[1]), den Elu-Stein[2]), den Alallu-Stein, den Bergstein[3]), den Alabaster,[4]) den Algamisch-Stein,[5]) den Duschu-Stein,[6]) den Khulalu,[7]) Sandu[8]) und Lazur-Stein,[9]) den Chalcedon,[10]) den Immana-Stein und redet sie an, indem er ihnen Gutes verheisst oder einen Fluch über sie ausspricht. Wie es scheint, richtet sich der Segen oder Fluch je nach der Stellung, die die Steine in einem furchtbaren von Ninib geführten Kampf einnahmen, aber der fragmentarische Charakter der Serie schliesst eine nähere Bestimmung des Kampfes ebenfalls aus. Man wird sich erinnern, dass in den Beschwörungstexten[11]) gewisse Steine als Schutz gegen die Dämonen empfohlen werden, und bei dem noch jetzt allgemein herrschenden Glauben an Glücks- und Unglückssteine wird es wohl nicht zu gewagt erscheinen, unsern Text als einen Versuch zu betrachten, die Gründe zu erforschen, warum gewisse Steine als glückbringende angesehen werden, während andere gewissermassen ‚verflucht' sind. In Gestalt eines Mythus, der, wie es wiederum den Anschein hat, auf geheimnisvollen Naturereignissen beruht, wird Ninib vorgeführt, der nach einem gewissen Massstab Segen und Fluch über die verschiedenen Steine austeilt. So wird der Dolorit gesegnet und als passend zu Anfertigung von Königsstatuen ausgewählt.[12]) Dagegen wird über den Elu-Stein der Fluch ausgesprochen, dass er nicht bearbeitet werden und durch Zerstückelung zugrunde gehen soll. Der Alallu-Stein, der Bergstein und der Alabaster erlangen die Gunst des Gottes, während der Algamisch-Stein und der Chalcedon seinen Zorn erregen. Aber selbst bei dieser Erklärung des Mythus bleibt nicht nur dunkel, auf was für ein Naturereignis angespielt wird, sondern auch wie ein Sonnengott wie Ninib dazu kommt, über die Steine und Gebirge als Gebieter und Schicksalsbestimmer die Herrschaft zu führen. Die Rolle, die Ninib in

---

1) *uschu.*

2) Ideographisch NA, das nach Brünnow Nr. 1584 (siehe Delitzsch Handw. 65a) *êlû* „erhaben" (?) zu lesen ist. Diese Lesung liegt offenbar an unserer Stelle vor (Rawlinson IV² 13 Nr. 1 Obv. 32 u. 38), also etwa *e-li-'i-i* und nicht *li'u* wie Hrozný annimmt. Damit fallen auch seine geistvollen, aber kühnen Ausführungen auf S. 65 seines Kommentars zu diesem Text.

3) KA-GI-NA = *schadânu.* Siehe Brünnow Nr. 620.

4) *parûtu.*

5) Die Zusammenstellung mit *algabisch* (Hrozný a. a. O. S. 71 folg.) — so Hommel, Sumerische Lesestücke S. 123 — ist nicht einleuchtend.

6) Geschrieben *du-schi-a* — vielleicht „üppig".

7) Lies ZA-SU = *khulâlu.* Brünnow Nr. 11729.

8) ‚Dunkelfarbiger' Edelstein. 9) *uknû.*

10) *ṣurru.* Vgl. Hrozný a. a. O. S. 73.

11) Siehe oben S. 338.

12) Bei dem Segen für den Dolorit wird, wie Hrozný (a. a. O. S. 64) erkannt hat, auf Gudeas Anfertigung von Dolorit-Statuen für den E-ninnu-Tempel des Ningirsu-Ninib zu Schirpurla angespielt, von der in Gudeas Inschriften die Rede ist (Inschrift B Kol. VII. 10—19. De Sarzec, Découvertes en Chaldée, Pl. 16).

dieser Dichtung spielt, passt eher auf einen Gott wie den alten Bel [1]) — einen Gott der Erde, der über die Dämonen herrscht, der in einem „Gebirgshaus“ [2]) seine Wohnung aufschlägt, der direkt als ‚grosser Berg‘ [3]) bezeichnet wird und auch sonst in Beziehungen zu Gebirgen gebracht wird. So gelangen wir wiederum zu der Vermutung, dass diese und gewisse andere Phasen, die Ninib in den Hymnen und in den Mythendichtungen zeigt, zurückzuführen sei auf eine einst stattgefundene Übertragung der Rolle Bels auf Ninib, der aus diesem Grunde vornehmlich als Sohn des Bel betrachtet wurde.

Wenn auch in dem theologischem System Ninib und Nergal scharf auseinander gehalten werden, [4]) so hat doch der Umstand, dass beide vornehmlich den Sonnengott, wenn auch in verschiedenen Phasen, darstellen, mit zur Folge, dass in den Hymnen und Gebeten dieser Götter zum Teil dieselben Ausdrücke vorkommen. [5]) Beide werden als Krieger dargestellt, beiden kommt also die Eigenschaft der Stärke zu. Enlil gilt ebenso als Vater Nergals wie Ninibs, und wenn man sich Nergal als besonders wütend und verheerend dachte, so war dies eben ein triftiger Grund, ihn wohlgesinnt zu stimmen durch Anrufung seines Mitleids und Erbarmens. Gerade weil er ein zürnender Gott war, wandte man sich an ihn wie an Ninib um Nachlassen des Zorns, der sich durch Krankheit und Leid unter den Menschen kundgab. Ähnlich also, wie in dem oben angeführten Gebet an Ninib, wendet sich ein Leidender, den das Sündengefühl schwer drückt, an Nergal. [6])

Herr, Starker, Erhabener, Erstgeborener Nu-nam-nir, [7])
Herrscher der Anunnaki, Herr des Kampfes, [8])
Spross der Ku-tu-schar, [9]) der grossen Königin,
Nergal, der starke unter den Göttern, Liebling der Nin-men-na, [10])

---

1) Siehe oben S. 52 folg.

2) E-kur. Siehe oben S. 53 u. 457 Anm. 2.

3) Siehe oben S. 55 und z. B. Rawlinson IV², 27 Nr. 2, 3.

4) Siehe oben S. 154.

5) So kommen z. B., worauf bereits King, Babylonian Magic S. 111 aufmerksam gemacht hat, eine Anzahl der Ausdrücke, die in einem Gebet an Nergal (a. a. O. Nr. 46) angewandt werden, in der Anrufung an Ninib zu Anfang der Aschurnasirpal-Inschrift (Rawlinson I, 17, 1—9) vor.

6) King a. a. O., Nr. 27; Ergänzungen am Schluss nach dem Duplikat Nr. 28, 1—4.

7) D. i. Enlil. *nu* = *zikaru* „Held“ oder Variante *nun* = *rubû* „erhaben“. *nam-nir* = *etellûtu*, *bêlûtu* oder *scharrûtu* „Herrschaft“ nach Brünnow Nr. 2196—98. Eine andere Hymne an Nergal, die an diese anklingt, unten S. 477.

8) Auch von Ninib gebraucht, Rawlinson III, 38 Nr. 1, obv. 2.

9) Vgl. King a. a. O. Nr. 46, 12, wo Nergal ‘Erstgeborener’ dieser Göttin genannt wird, und die demnach also mit Nin-lil (vgl. King a. a. O. Nr. 21, 58—59) identisch ist.

10) Gleich Nin-men-anna = Herrin der himmlischen Krone = bêlit ilâni. Siehe oben S. 240 Anm. 1 und vergl. jetzt auch Mitteilungen d. Deutsch. Orient. Ges. Nr. 10 S. 13.

Du erglänzest am hellen Himmel, erhaben ist deine Stellung.
Gross bist du in der Unterwelt,[1]) ohnegleichen bist du.
Neben Ea ist [dein Rat] erhaben in der Versammlung der Götter,
Mit Sin schaust du alles im Himmel.
Dein Vater Bel[2]) gab in deine Hand die Menschheit, das lebende Wesen,
Getier des Feldes,[3]) [und] Gewürm.
Ich N. N.[4]) Sohn des N. N., dein Diener,
Der Zorn des Gottes und der Göttin[5]) ruht auf mir,
Verwüstung und Zerstörung haben mein Haus betroffen,
Rufen ohne Erhörung schafft mir Bedrängnis.[6])
Da du barmherzig bist, mein Herr, wende ich mich zu dir,
Da du dich umgewandt hast, suche ich dich auf.
Da du gnädig anblickst, trete ich [vor dich].
Da du barmherzig bist, stelle ich mich vor dich hin.
In Treue blicke auf mich und erhöre [meinen Ruf]!
Dein erzürntes Herz beruhige sich,
Befreie mich von Frevel, [tilge aus] Sünde!
[Es beruhige sich] das erzürnte Herz deiner Gottheit.
Der erzürnte Gott und die erzürnte Göttin [mögen mir wieder gut sein],
So werde ich deine Grösse verkünden, [in Demut] dir huldigen.

In noch stärkerer Weise kommt die alles niederreissende Gewalt dieses Gottes in einer Hymne[7]) zum Ausdruck, die auch als literarisches Erzeugnis betrachtet unser Interesse in Anspruch nimmt. Nach jeder Zeile, in der eine Eigenschaft des Gottes angeführt wird, folgt ein Refrain, der aus dem Namen Nergal und den Anfangsworten der vorhergehenden Zeile besteht — eine Andeutung also, dass die Hymne für den Kult geschrieben und von einem Priester mit begleitendem Priesterchor vorgetragen wurde. Interessant sind wiederum in dieser Hymne wie in den oben angeführten Ninib-Dichtungen[8]) die Anspielungen auf die wütenden Drachen, die im Dienste der Tiamat den schrecklichen Kampf gegen die Götter führen. Nergal wird mit einem solchen Drachen verglichen, ja direkt ein Gift speiender Drache genannt, umgeben wie Tiamat von einer Schaar von monströsen Riesenschlangen, die auf seinen Befehl einen furchtbaren Kampf unternehmen — wohl gegen die Landesfeinde, auf die am Schluss des Liedes Bezug genommen wird. Vielleicht dürfen wir auch aus der Beschreibung des Treibens des Gottes in der Nacht darauf schliessen, dass die Babylonier einst — wie ja bekanntlich die Beduinen — die Dunkelheit der Nacht als geeignete Zeit zum An-

1) E-kur-bad, d. h. E-kur oder „Gebirgshaus (= Welt) der Toten".
2) Enlil. Eine Variante (King Pl. 49) bezeichnet den Gott als „Fünfzig".
3) Text *bûl* Nergal. Der Gottesname Nergal wird als Flurengott oft in dieser Weise für Feld gebraucht. Siehe z. B. oben S. 317 Anm. 12.
4) Hier ist der Name des Leidenden einzusetzen.
5) Schutzgott und Schutzgöttin.
6) So richtig Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 17.
7) Rawlinson IV², 24 Nr. 1. Vgl. Jeremias Artikel „Nergal" in Roschers Lexikon d. Griech. und Röm. Mythologie III, Sp. 257—258.
8) Siehe oben S. 461.

griff wählten, um den Feind zu überraschen. Jedenfalls wird in dieser Hymne Nergal in seiner Eigenschaft als Kriegsgott beschrieben, und auf diese Tätigkeit beziehen sich fast alle die Attribute, die ihm beigelegt werden. Der Text ist leider schlecht erhalten,[1]) und die Unterschrift fehlt. Jedoch gestattet der erhaltene Teil ein bestimmtes Urteil über den allgemeinen Charakter der Hymne, die auf die enge Verwandtschaft, die zwischen Ninib und Nergal bestand, ein helles Licht wirft. Die Hymne, als ganzes betrachtet, passt ebensogut für diesen wie für jenen, und die Anklänge an die Bel-Marduk-Tiamat-Episode können als Beweis für die Beliebtheit des Themas dienen, das so oft von den Bearbeitern der babylonischen Literatur verwertet wurde.[2]) Unmöglich wäre es allerdings nicht, dass einmal in gewissen Zentren die Rolle Bels auch auf Nergal übertragen wurde, aber die Beweise hierfür liegen nicht so deutlich auf der Hand, wie dies bei Ninib der Fall ist, sodass wir vorläufig besser daran tun, die Verknüpfung mit Bel und die Anspielungen auf Kämpfe mit den Ungeheuern der Vorzeit auf den stark hervortretenden, alle andern Eigenschaften überschattenden kriegerischen Charakter Nergals zurückzuführen.

Herrscher von leuchtendem Angesicht [und] glühendem Munde, starker Feuergott . . . . .
Nergal[3]) ist ein Herrscher von leuchtendem Angesicht.
Treuer Sohn, Liebling des Bel,[4]) grosser Verwalter,[5])
Nergal ist ein treuer Sohn.
Herr der grossen Götter, mit Furcht und Glanz[6]) [ausgestattet],
Nergal ist ein Herr.
Gewaltiger unter den Anunnaki, von mächtigem Glanz [erfüllt],
Nergal ist gewaltig.
Herr mit erhobenem Haupt, erhabener Liebling E-kurs,[7]) dessen Name [erhaben ist?],
Nergal ist ein Herr mit erhobenem Haupt.
Erhabener unter den grossen Göttern, der den Stab und die Entscheidung führt,
Nergal ist erhaben.
Mächtiger Drache,[8]) der das Gift ausschüttet über sie,[9])
Nergal ist ein mächtiger Drache.

---

1) Von dem Revers sind nur einige Zeichen erhalten. Bei dem Obvers sind von den Anfangszeilen nur einige Worte vorhanden, und die Schlusszeichen fehlen durchaus. Vergl. aber die Bemerkung in den „additions“ (Rawlinson IV² S. 5).

2) Weitere Beispiele der Anwendung dieser Episode — auch in der astrologischen Literatur — bei King, Seven Tablets of Creation I, S. 204—218.

3) Hier und in den folgenden Zeilen stets Ne-uru-gal geschrieben. Siehe oben S. 64.

4) En-lil. In der „sumerischen“ Zeile steht „Gott von Dur-an-ki“ — letzteres Name des Zikkurats zu Nippur. Siehe Hilprecht, Explorations in Bible Lands S. 462 und das Nähere in Kapitel XXVI.

5) *pâḳidu.*

6) Lies *pulukhtu u schalummatu ramû.* Vgl. Rawlinson IV². 26, Nr. 36.

7) Bels Tempel zu Nippur.

8) *uschumgallu.* — Siehe oben S. 446 Anm. 10.

9) Über die Ungeheuer der Tiefe?

Riesengestalten, von furchtbaren Gliedern, wütende Dämonen[1]) zur Rechten und Linken,
Nergal ist eine Riesengestalt.
Gewalttätige,[2]) die an seiner Seite einen bösen Kampf entfesseln,
Nergal ist ein Gewalttätiger.
[Grosses] Schwert,[3]) vor dessen donnerndem Fuss[4]) das geschlossene Haus [sich öffnet].
Nergal [ist ein grosses Schwert].
Herr, der in der Nacht umhergeht, vor dem sich geschlossene Türen von selbst öffnen,
Nergal ist ein Herr, der in der Nacht umhergeht.
Krieger, dessen Geissel tötet (?), der das Waffengeklirr befiehlt,
Nergal ist ein Krieger mit der Geissel.
Vollkommener,[5]) dessen Macht durchdringt, wie ein Traum durch die Türangel nicht zurückgehalten wird,[6])
Nergal ist vollkommen.
Bekämpfer des Feindes von E-kur, des Widersachers Dur-an-kis[7]) bist du (?) . . . .
Nergal ist ein Bekämpfer des Feindes.
Furchtbare [Glut?], starkes Feuer, vor dem [niemand besteht (?)],
Nergal ist eine furchtbare [Glut?].
Sturmflut,[8]) Zerstörer des Landes der Abtrünnigen, Herrscher der grossen Götter,
Nergal ist ein zerstörender Sturm.

Im allgemeinen wird in den Nergal-Hymnen wie hier die zerstörende und verheerende Wut des Gottes fast ausschliesslich betont. So lautet eine Hymne,[9]) die wohl aus dem Tempelarchiv zu Kutha, dem Zentrum des Nergalkults stammt, folgendermassen:

Krieger, heftige Sturmflut,[10]) Zerstörer des Feindeslandes,
Krieger, Herr der Unterwelt,[11]) Zerstörer des Feindeslandes,
Schid-lam-ta-uddua,[12]) Zerstörer des Feindeslandes,
Grosser Wildochs, mächtiger Herr, Zerstörer des Feindeslandes,
Herr von Kutha, Zerstörer des Feindeslandes,
Herr von E-schid-lam,[13]) Zerstörer des Feindeslandes,

---

1) *gallê schamruti.* Gallu hier als allgemeine Bezeichnung für Dämon, wie auch Utukku und Ekimmu angewandt werden. Siehe oben S. 352.

2) Lies *i-[dan] arakâtum*, wörtlicher ‚von ausgedehnter Macht.'

3) Text (*ilu*) *Ugur* = *namsaru* = Schwert (Brünnow Nr. 8859), die gewöhnliche Schreibung für den Gott Nergal.

4) D. h. bei seinem stürmischen Herannahen. 5) *[git-ma]-lu* (?).

6) D. h. der durch die Türangel eindringt — ebenso wie ein Traum zu dem Schlafenden kommt, der in einem geschlossenen Raum liegt.

7) Zikkurat des Bel von Nippur und hier, wie oben (S. 469 Anm. 4) in der „sumerischen" Zeile, für den Gott Bel gebraucht.

8) Lies *abûbu.* Vgl. Brünnow Nr. 11472.

9) Rawlinson IV² 26, Nr. 1. Nach der Unterschrift (additions S. 5) Teil einer Sammlung von Nergal Hymnen. 10) *abûbu.*

11) *aralû* — Name der Unterwelt. Siehe Kapitel XXV.

12) Bezeichnung des Nergal. Siehe oben S. 64. Nach Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 7 „Spross Schitlams". Siehe unten S. 474 Anm. 5.

13) Name des Nergaltempels zu Kutha.

Vogt[1]) des Ischum,[2]) Zerstörer des Feindeslandes,
Krieger der Schu-bu-khal,[3]) Zerstörer des Feindeslandes.
Heftiger Sturm ohnegleichen,
Der die Waffe erhebt, den Kampf anbietet.

Ebenso wird in einer nur teilweise erhaltenen Hymne, die zu einer Sammlung von Nergalhymnen gehört,[4]) in Anknüpfung daran, dass der Gott deutlich als eine am Himmel leuchtende Macht personifiziert wird, die Stärke, aber auch die Macht Nergals betont.

O, Nergal, [grosser] Herr, einherschreitend[5]) im Himmel und auf der Erde,
Bedränger des Feindeslandes,[6]) Erstgeborener der Ku-tu-schar,[7])
Starker, vollendeter Verwalter des ganzen Du-azagga,[8])
Erzeugnis des Anu, erstgeborener Sohn.
In Glorie gekleidet, in Glanz gehüllt,
Mächtiger, kriegerischer Herr der Macht,
Machtgewährend, den Sieg erteilend.
König der Schlacht, dessen mächtige [Waffe] schonungslos ist.
[Vernichter aller] Widersacher,
. . . . mächtiger Kämpfer.

Als eine zerstörende, Krankheit, Pest und Tod herbeiführende Macht wird Nergal, wie wir bei der Besprechung der Eigenschaften des Gottes gesehen haben,[9]) zum Beherrscher der Totenwelt, wenn auch Anzeichen dafür vorliegen, dass er erst in einer späteren Zeit der Ereschkigal, der eigentlichen Herrscherin in Aralû — wie die Totenwelt gewöhnlich bezeichnet wurde — als Gemahl beigesellt wurde.[10]) Im Laufe der Zeit jedoch werden seine Beziehungen zu Aralû in so entschiedener Form hingestellt, dass der Hauptsitz des Nergalkults, die Stadt Kutha, geradezu als Bezeichnung des Totenreichs auftritt,[11]) und der Name des Gottes wird von den babylonischen Gelehrten in drei Teile zerlegt und mit Anspielung

1) li-bi-ir = *nâgiru* nach Brünnow Nr. 1133. Siehe unten S. 475 und vergl. Haupt, Akkad.-Sumerische Texte Nr. 11, Kol. IV, 47.

2) Pa-sag-ga = Ischum, ein Feuergott. Siehe oben S. 95.

3) Ideographische Schreibweise eines „bedrängenden, schnell dahinbrausenden" Gottes. So deutlich der Text in Rawlinson IV^2, aber da anderwärts eine Göttin *Schu-bu-lal* (oder *Schu-sil-la(l)*, siehe oben S. 165) vorkommt — z. B. Craig, a. a. O. I, 58, 11 (*Ischum* und *Schubulal*), so ist vielleicht hier ein Irrtum anzunehmen. Siehe Böllenrücher a. a. O. S. 23. *schu-bu* = *sanâḳu* „bedrängen" nach Brünnow Nr. 7211.

4) King, Babylonian Magic, Nr. 46, 11—18. Voran geht (Zeile 1—8) ein Gebet an Nergal als Stern — Planet Mars —, das nach dem Duplikat (King a. a. O. Nr. 28) unmittelbar auf einem Duplikat zu Nr. 27 folg.

5) Lies mit Böllenrücher a. a. O. S. 18 *mul-tam-dikh* von *schadâkhu*.

6) Text *nu-[kur]-ti*, wohl als Abkürzung für *mât nukurti*.

7) Siehe oben S. 467 Anm. 9.

8) „Glänzendes Gemach" d. i. der Himmelsozean. Siehe Jensen, Kosmologie S. 234—238.

9) Siehe oben S. 64 folg.

10) Das Nähere im XXV. Kapitel.

11) Z. B. Rawlinson IV^2, 31 (= Cuneiform Texts XV, Pl. 45), Obv. 40.

auf seine Herrschaft über Aralû als „der Mächtige des grossen Wohnsitzes“[1]) gedeutet.

In Anbetracht dieser engen Beziehungen zwischen Kutha und der Totenwelt ist man versucht die Vermutung auszusprechen, dass diese Stadt als heiliger Begräbnisort galt, ähnlich wie in mohammedanischer Zeit und noch heutzutage Kerbela diese Bedeutung hat. Dass in den vorliegenden Nergalhymnen diese Stellung des Gottes nicht stärker hervortritt, beruht wohl darauf, dass für die Lebenden nur wenig Veranlassung vorlag, dem Gott des Totenreiches ihre Lobpreisungen und ihre Huldigungen darzubringen;[2]) doch dürfen wir von einer künftigen Ausgrabung des Nergaltempels zu Kutha[3]) auch zahlreiche Hymnen erwarten, in denen er im besondern als Herrscher der Toten besungen wurde. Inzwischen sind wir vielleicht berechtigt, ein längeres Gebet an einen Gott En-me-scharra,[4]) mit Anspielung auf ein ihm zu Ehren errichtetes Heiligtum, auf Nergal zu beziehen, denn, wenn auch En-me-scharra anderswo als selbständige Gottheit erscheint,[5]) so gehört er doch zum Pantheon der Unterwelt, und sein Name[6]) sowie die Art und Weise, in der er angeredet wird, bezeugen, dass er als Herrscher der Unterwelt aufgefasst wurde und also dem Nergal gleichzusetzen ist.

Die Anrede lautet:

O En-me-scharra, Herr der Erde, Herrscher über Aralû,[7])
Herr der Erde[8]) und des Landes ohne Rückkehr, Gebieter der Annunaki,[9])
Der du die Entscheidungen des Landes, des grossen Verschlusses des Himmels
und der Erde[10]) feststellst.
Grosser Herr, ohne den Nin-girsu in Feld und Kanal
Nichts herausspriessen lässt, kein Wachstum gedeihen lässt.
Herr der Schöpfung[11]) (?), der durch seine Macht die Erde beherrscht,
[Seine] Macht ausdehnt, die Enden der Unterwelt[12]) (?) festhält,

---

1) Siehe oben S. 64. Dass diese Deutung eine Spielerei ist, darf als sicher gelten. Ob aber der Name Nergal in Wirklichkeit „Wüterich“ bedeutet, wie Jensen, Kosmologie S. 487, und Zimmern, Keilinschriften und d. A. T. S. 412, annehmen, ist zweifelhaft. Siehe Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 8.

2) Im übrigen ist daran zu erinnern, dass sich in der Kouyunjik-Sammlung nicht viele Nergalhymnen und -Gebete befinden. Siehe Bezold-Catalogue usw. Bd. V. Index sub Hymns und Prayers und Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 10—12.

3) Auf der Stätte des Ruinenhügels Tell-Ibrahim nach Rassam, Asshur and the Land of Nimrod S. 396.

4) Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts II, Pl. 13.

5) Als Stern. Siehe Jensen, Kosmologie S. 60 folg.

6) en = Herr, me = *parṣu*, Gesetz, scharra = Gesamtheit.

7) Phonetisch geschrieben a-ra-al-li. 8) *aschru*.

9) Die irdischen Götterscharen.

10) Gemeint ist die Unterwelt.

11) *umaschi*. Auch „Umhegung“, „Umschliessung“ ist möglich, in welchem Falle sich der Ausdruck wiederum auf die Unterwelt beziehen würde.

12) *kigallu* — ein Wort, dem mannigfache Bedeutung zukommt. Siehe

Szepter und Regierung dem Anu und Bel verleiht,
Auf deinen Befehl möge das Fundament dieser Stätte
Vor dir bestehen, sein Turm[1]),
Als Sitz deiner Herrschaft auf Erden anerkannt werden,
Darin Anu, Bel und Ea in Treue ihre Wohnung aufschlagen.
Und lass mich N. N.,[2]) den Fürst, deinen Diener, vor deiner grossen Gottheit,
Auf ferne Tage mit Gunst genannt werden.
Möge der Sitz der grossen Götter mein ganzes Land regieren.
Als wohlgefälliger Ort möge ich [darin] wohnen.

Es folgen Anleitungen zu Reinigungszeremonien, und da das Gebet selbst als Beschwörung bezeichnet wird, so haben wir es vielleicht mit einem Teil eines Einweihungsrituals zu tun. Die Beziehungen zu Ningirsu-Ninib können auch als Beweis dafür gelten, dass unter En-me-scharra hier in der Tat Nergal zu verstehen ist, aber anderseits sehen wir, wie der Versuch gemacht wird, den Gott des Totenreichs, der vornehmlich als Zerstörer und als eine vernichtende Macht galt, zu einem der Menschheit wohltuenden Wesen umzugestalten. Da er in der Erde seinen Wohnsitz als Herrscher der verborgenen Unterwelt aufschlägt, wird er als Symbol der Fruchtbarkeit, die aus der Erde stammt, aufgefasst. Er bestimmt die Gesetze, wonach die Wiederbelebung der scheinbaren im Totenschlaf ruhenden Natur erfolgt, sodass der Frühlingsgott Ninib nur mit seiner Hilfe seine Aufgabe erfüllen kann. In dieser Weise wird der Beherrscher der Toten zu einer Macht, die der Natur neues Leben gewährt und die der Menschheit Segen bringt. Etwas dunkel ist die Anspielung auf Anu und Bel, denen En-me-scharra Thron und Szepter verleiht. Dass hier Anu und Bel als die das Weltall umfassende „Zweiheit" zu betrachten sind, darf wohl als sicher gelten, aber man sieht nicht ein, auf welchem Wege der Wiederbeleber der Natur dazu kommt, Wesen, die das Himmels- und Erdprinzip darstellen, bei der Anerkennung ihrer Herrschaft zu unterstützen. Vermutlich ist dieses überschwängliche Lob auf die Begeisterung des Dichters zurückzuführen, ebenso wie der Ausdruck seiner Hoffnung, dass die Dreiheit Anu, Bel und Ea in der heiligen Stätte des En-me-scharra ihren Wohnsitz aufschlagen möchten. Nach Auffassung des Dichters soll das ganze Weltall dem grossen Herrscher der Schöpfung seine Huldigung darbringen.[3])

Delitzsch, Handw. 317b und auch Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 31 u. 56, sowie Jensen, Kosmologie S. 216 folg.

1) *zikkuratu*, ideographisch geschrieben *Im-kak-a*.

2) Hier ist der Name des Bittenden einzuschalten.

3) Falls die Wiedergabe des Textes S. 526 bei S. A. Smith, Miscellaneous Assyrian Texts S. 24 richtig ist, so könnte der in diesem Text angeredete Gott Nergal sein. Eine Hymne aber, wie Sayce, Hibbert Lectures S. 511, annimmt, ist diese Dichtung darum noch nicht, sondern als Teil einer mythischen Erzählung anzusehen.

Durch eine andere Hymne an Nergal[1]) die in ein Klagelied übergeht erfahren wir gelegentlich etwas von der Ausdehnung des Nergalkultes in Babylonien, der sich weit über das Gebiet seines Hauptsitzes erstreckte. Auch als Dichtung nimmt diese Hymne unser Interesse in Anspruch. In zwei scharf von einander abgegrenzte Hälften geteilt, wird im ersten Teil der Gott mit Angabe seiner verschiedenen Namen und Eigenschaften gepriesen sowie mit Bezugnahme auf die Ortschaften, in denen sich ihm zu Ehren Heiligtümer befanden. Der zweite Teil besteht aus einer Huldigung des „Wortes" *(amâtu)* oder „Befehles" des Gottes, wobei hervorzuheben ist, dass dieser „Befehl" in demselben Sinne wie in der oben mitgeteilten Hymne an Sin auszulegen ist,[2]) nämlich als ein Ausdruck, um die Macht des Gottes zu kennzeichnen.

Überflutung,[3]) die den Feldertrag ertränkt — wer kennt dein Wesen?[4])
Gewaltiger! Überflutung, die den Feldertrag ertränkt — wer kennt dein Wesen?
Gewaltiger, mächtiger des Totenreichs,
Hochmächtiger, Schidlam-ta-uddu-a,[5])
Gewaltiger, grosser Wildochs, starker Herr,
Hochmächtiger, Herr des gerechten Stiers,[6])
Gewaltiger, Herr, Hauptverwalter[7]) von Erech,
Hochmächtiger, Herr von Kutha,
Gewaltiger, Herr von E-schid-lam,
Hochmächtiger, grosse Mauer von E-lam-ma,[8])
Gewaltiger, mächtiger Herr der Wohnung,[9])
Hochmächtiger, gnädig anblickender Tur-tur,[10])
Gewaltiger, Herr der Stadt Eschu,
Hochmächtiger, Herr der Stadt Sagga,

---

1) K. 69. Von Craig, Zeitschr. f. Assyr. X, S. 276 und 3 Tafeln veröffentlicht und von Böllenrücher, „Gebete und Hymnen an Nergal" S. 30—42 sorgfältig bearbeitet. Obwohl Böllenrücher keine Kollation dieser Tafel vornehmen konnte, ist es ihm gelungen, mit Benutzung von Paralleltexten bei Reisner, Sumerisch-Babylonische Hymnen (besonders Nrr. 9, 18 und 20) einen erträglichen Text herzustellen und gar viele irrige Lesungen Craig's zu beseitigen. Mit einigen Ausnahmen schliesse ich mich B.'s glücklicher Auslegung an. 2) Siehe oben S. 437 folg.

3) *butuḳtu.* Böllenrücher schlägt „Dammbruch" vor, was mir aber als ein zu bestimmter Ausdruck an diesem Orte erscheint. Nergal wird hier in Anlehnung auf seine zerstörende Kraft den Sturmgöttern gleichgestellt und direkt als „Überflutung" angeredet.

4) *kattu* = *kittu* (von *kânu*). Vergl. Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 33.

5) Nach Böllenrücher a. a. O. S. 7 bedeutet dieser Name, der auch Schitlamtaëa gelesen werden kann „Spross Schitlams" (so auch bereits Jensen Kosmologie S. 506). Vgl. jedoch oben S. 64.

6) Wohl eine mythologische Anspielung. Die Bezeichnung „gerecht" deutet vielleicht auf den Sonnengott, der als Stier gedacht wurde.

7) schid = *pâḳidu* und sag = *reschu.* Nach Brünnow Nr. 5986 ist der schidsag der „Wohnung" = Gott Sin.

8) Siehe hierzu Böllenrücher S. 7 folg., dessen Erklärung jedoch zu gekünstelt erscheint. 9) Die Unterwelt (?).

10) Auch für diese Bezeichnung des Nergals sind Böllenrücher's Bemerkungen kaum zutreffend.

Gewaltiger, Gu-a-nun-ge-a,[1])
Hochmächtiger, Giragal,
Gewaltiger, Herr von Ku-nam-en-na-ku,[2])
Hochmächtiger, Herr von A-khu,
Gewaltiger, Herr der Stadt Barra,
Hochmächtiger, Herr der Stadt Schagga,
Gewaltiger, Herr von Me-Turni,[3])
Hochmächtiger, Vogt des Ischum,
Gewaltiger, Herr, Sohn des Ea,
Hochmächtiger, verschlossener König,
Von weitem Sinn, von verständiger Rede, Allwissender!
Von klugem Sinn, sehr gescheidter, dessen Befehl nichts gleichkommt.
Strahlendes Gemach, das im Lande glänzt,
Helles [Gemach], das im Lande erhaben ist,[4])
[O Herr, wer ist] wie du? Wer kommt dir gleich?
[Hochmächtiger (?) Wer ist] wie du? Wer kommt dir gleich?
[Gewaltiger (?)[5]) Wer ist] wie du? Wer kommt dir gleich?
— — — — — — wenn du dahinfährst,
— — — — — — wenn du in der Schlacht niederwirfst.
[Der Glanz deines Auges] — wer kann [ihm] entrinnen?
[Dein Blick][6]) — wer kann [ihm] entfliehen?

Hier beginnt der zweite Teil der Hymne — die Lobpreisung des „Befehles“ des Nergal.

[Sein (?) Befehl ist ein mächtiges Fangnetz, das sich über Himmel und Erde] erstreckt.[7])
— —
[Sein Befehl wird zum Wahrsager[8]) getragen, und] der Wahrsager sträubt sich[9]).
[Sein Befehl wird zum Orakelpriester[10])] getragen, und der Orakelpriester sträubt sich.
[Sein Befehl wird einem wehleidenden Manne] mitgeteilt, und jener Mann bricht in Klage aus.
Sein Befehl wird einer wehleidenden Frau mitgeteilt, und jene Frau bricht in Klage aus;
Sein Befehl — bei seinem kräftigen[11]) Auftreten — wird das Land zerstört,
Sein Befehl — bei seinem wuchtigen Auftreten — werden Häuser vernichtet.

---

1) Ideographisch vielleicht mit Böllenrücher „als Nacken, der die grosse Kraft wendet“ zu deuten.

2) Ideographisch „Sitz der Herrschaft“.

3) Siehe Delitzsch, Wo lag das Paradies S. 186.

4) Die Ergänzungen in diesen und den folgenden Zeilen von Böllenrücher nach Paralleltexten bei Reisner ausgeführt.

5) Böllenrücher ergänzt „Nergal“.

6) *ina pit purîdika. purîdu* = ‚Blick‘ und sodann ‚Augenblick‘. Siehe z. B. Rawlinson IV^2 60* C obv. 22. Zu den zwei Zeilen, vergl. Haupt, Akkadisch-Sumerisch Keilschrifttexte Nr. 21 (S. 128) olv. 67—70.

7) Ergänzt nach der Marduk-Hymne Rawlinson IV^2, 24 Nr. 4 Z. 3—4. Ähnlich in der Hymne an Sin oben S. 438.

8) *barû.*

9) *is-sa-ra-ar*, (empören, aufbrausen) d. h. sträubt sich dagegen.

10) *schâ'ilu.*

11) *rab-bi-isch* (von *rabâbu*) dagegen in der folgenden Zeile *ra-bi-isch* (von *rabû*) aber so ziemlich gleichbedeutend.

Sein Befehl ist ein bedeckter Mischkrug[1]) — wer kennt seinen Inhalt?
Sein Befehl, innen nicht erfasst, aussen zertritt er,
Sein Befehl, aussen nicht erfasst, innen zertritt er.[2])
Sein Befehl verursacht den Menschen Schmerz, schwächt die Menschen,
Sein Befehl, wenn er oben dahinschreitet, verursacht dem Lande Schmerz,
Sein Befehl, wenn er unten einhergeht, verwüstet das Land.[3])
Sein Befehl, wenn fünf in einem Hause sind, treibt fünf hinaus.
Sein Befehl, wenn zehn in einem Hause sind, treibt zehn hinaus.
Eilt der Befehl des Herrn denn dahin, so werde ich in Trauer versetzt,
Der Krieger Nergal — unten befiehlt er, so wird man unten zertreten.
Durch den Befehl des Herrn bin ich in Unheil geraten.
Auf Befehl des Herrn verdunkelt sich der Himmel von selbst — so stark ist sein Befehl.

Da nun diese Beschreibung des „Befehls" aus offenbar älteren Huldigungen an Bel[4]) stammt, so ist nur der eine Schluss gerechtfertigt, dass man sich weranlasst sah, die Eigenschaften Bels auf Nergal zu übertragen. Allerdings hat es den Anschein, als ob die zweite Hälfte der Beschreibung sich speziell auf Nergal als Pestgott bezog, denn es ist offenbar die sich einschleichende Seuche, die der Dichter hier im Auge hat, wenn er die nach allen Seiten hin sich offenbarende, Vernichtung bringende Macht des göttlichen Befehls näher beleuchtet und angibt, dass alle Bewohner eines Hauses — seien es nun fünf oder zehn — von der Seuche getroffen werden.

Dennoch müssen wir annehmen, dass die Beschreibung auf den Hauptgott von Nippur zurückkehrt, dem man die im Lande angerichteten Verheerungen durch Sturm, Flut und Seuche zuschrieb[5]). Das Lied gehört eigentlich wie das unten mitgeteilte[6]) zu den Klageliedern über Unheil und Unglück, durch eine zürnende Gottheit herbeigebracht, da aber beide Erzeugnisse dazu geeignet sind, die herrschende Auffassung des Nergal in ein schärferes Licht zu stellen, so scheint es ratsam, sie

1) Eine Variante — so auch der Paralleltext Reisner, Nr. 2 obv. 24 u. Nr. 1 obv. 62 — bietet „Wie ein bedecktes Netz, worin man etwas gefangen hat".

2) Der Sinn dieser zwei Zeilen scheint mir folgender zu sein: Die Ausdrücke *kirbêtu* „innen" und *akhâtu* wörtlich ‚Seite' und daher auch „aussen" werden in doppeltem Sinne angewandt, einmal mit Bezug auf die „äussere" Form des Befehls (also die Äusserung), respektiv auf den Inhalt des Befehls, aber sodann mit Bezug auf die „aussen" und „innen" — also ‚hier', ‚dort' und ‚überall' — sich geltendmachende Zerstörungswut des Befehls. Ähnlich werden in einer andern Huldigung an Nergal (siehe unten S. 480) *tubku* und *schakhâtu* beide mit der Bedeutung „Seite" im Sinne von „dort" (also ebenfalls auch „überall") angewandt.

3) Eine Variante bietet: „Sein Befehl geht unten dahin und wirft das Land nieder (*unamgal*. Vgl. Böllenrücher a. a. O. S. 41 und King Seven Tablets of Creation I S. 230 [obv. 65].

4) Reisner, Sumerisch-Babylonische Hymnen Nr. 1 obv. 49—66; 2 obv. 10 bis Rev. 3; 5, obv. 5—18. Das Nähere im nächsten Kapitel.

5) Siehe das nächste Kapitel. Dazu kommt, dass auch der erste Teil der Hymne auf eine Anpassung einer Bel-Huldigung (Reisner, Nr. 18 u. 20) an Nergal beruht.

6) S. 478—480, wo ebenfalls am Schluss direkte Übertragung aus einem Klagelied an Bel (Reisner, Nr. I, Rev. 7—10), vorliegt.

bereits hier mitzuteilen, umsomehr da eine scharfe Grenze zwischen gewöhnlichen Hymnen und den Klageliedern, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen werden, nicht gezogen werden kann.

Um den Schrecken, den dieser Gott einflösste, darzustellen, gab man ihm den Löwen als sein Symbol, und Böllenrücher verdanken wir die Kenntnis eines Textes, in dem Nergal tatsächlich ein Löwe genannt wird.[1]) Es lohnt sich daher diese Hymne, soweit sie vorliegt und mit dem ersten mitgeteilten Beispiel[2]) von Nergal-Hymnen Berührungspunkte aufweist, mitzuteilen.

Starker, glänzender, Erzeugnis Nun-[3]) [nam-nir],
Mit Schrecken bekleidet. Hochmächtiger, lass mich deine Gottheit (?) preisen!
Mit leuchtenden[4]) (?) Hörnern ausgestattet, in Schreckensglanz gekleidet, erstgeborener der Kutuschar,
Aufseher[5]) der Erde,[6]) der in das Joch einschliesst, lass mich deine Grösse preisen!
Regierer der Umschrankungen,[7]) alle Unbotmässigen niederschmetternd, die Mächtigen unterjochend,
Starker, unermüdlicher, der das Herz des Bel erfreut,
Von gewaltigen Kräften, breitbrüstig, vollkommener, der unter sämtlichen Göttern seinesgleichen nicht hat.
Die schonungslose Sturmflut festhaltend, die Widersacher überwältigend,[8])
Ein Löwe,[9]) in Glanz gekleidet, bei dem Aufleuchten seines Glanzes
Suchen die Götter der Menschen[10]) Verstecke auf, treten die Bösen und Schlechten in Schlupfwinkel hinein.
Mit göttlicher Kraft hat dich überfüllt, mit Schrecken hat dich ausgestattet
— — — eine Waffe ohnegleichen hat dir Ea[11]) geschenkt,
— — — — — — — — — — — — — — — die Götter deine Brüder.

Aus der Anspielung auf die von Ea geschenkte Waffe Nergals in Verbindung mit der in Nergal-Hymnen vorkommenden Beschreibung des Nergal als Eas Liebling oder als in mannigfacher Weise von letzterem begünstigt[12]) ist zu schliessen, dass man den verheerenden Sonnengott nicht nur mit Bel zusammenbrachte, sondern auch mit der Tiefe, dem Gebiet Eas. Auch hat wohl Böllenrücher[13]) mit seiner Annahme recht, dass dieses Verhältnis zwischen Nergal und Ea das Bild aus dem Himmelsozean hervorkommende Sonne wiedergibt. Wenn daneben Nergal auch als Erzeugnis des Anu — des Himmelsgottes — und als Erst-

1) K 9880 bei Böllenrücher Gebete und Hymnen an Nergal Nr. 8 (S. 50—52). Dadurch werden die Zweifel, die Zimmern (Keilinschriften und das A. T. S. 413, 414) noch über die Identifizierung Nergals mit den Löwenkolossen äusserte, wohl beseitigt. 2) Siehe oben S. 467. 3) Siehe S. 467 Anm. 7.

4) Text *id-di-e-ti*. Böllenrücher a. a. O. S. 50 schlägt „spitze" vor. Zur Vorstellung von Nergal als ein Stier, siehe oben S. 470. 5) *âschir*.

6) *dan-ni-na* „Veste" also Bel's Gebiet.

7) *ku-bu-uk i-ṣi-ra-a-ti* — Nebenform zu *uṣurâti* als Ausdruck für die Enden der Erde. 8) *musch-ta-ti-nu* von *schatânu* „befeinden"? Böllenrücher a. a. O. S. 52 vergleicht Hebräisch *satan*. 9) Geschrieben *gi-ir-ru*.

10) *dadmê* eigentlich „Wohnstätten", aber sodann öfters für ‚Einwohner'.

11) Nu-dim-mud. 12) Siehe oben S. 468. 13) a. a. O. S. 8.

geborener des Bels — des Erdgottes — gilt, so erklärt sich dies gleichfalls aus der Auffassung Nergals als Sonne, die ja in der Tat allen drei Teilen des Weltalls angehört. Wir dürfen aber auch über diese Naturvorgänge wiederspiegelnden Auffassung des Gottes hinausgehen und auf eine einst stattgefundene Verbindung zwischen den Ea- und Nergalkulten schliessen, wie wir ja bestimmte Anzeichen dafür haben, dass der Nergalkult in dem Mittelpunkt des Belkultes — in Nippur — einen würdigen Platz neben dem Hauptgott fand. Gewiss wurden zu einer Zeit in Eridu — dem Sitz des Eakultes — die Hauptgötter als zu den Hofkreis des Ea gehörend betrachtet und gleich, wie einst zu Nippur und später zu Babylon, durch Heiligtümer und Kapellen ihnen zu Ehren errichtet, vertreten.

Aber auch ein anderes ist aus der Erwähnung der Waffe Nergals zu entnehmen. Man wird sich erinnern, dass in einer andern Nergal-Hymne die Waffe des Gottes angeführt wird und zwar in einer Dichtung, die als Refrain Nergal als „Zerstörer des Feindeslandes" einführt.[1]) Nehmen wir hinzu, dass der gewöhnlichste Beiname, der diesem Gott in den Hymnen und Zaubertexten beigelegt wird, „Krieger" ist, so ist es wohl natürlich, auf das Vorhandensein eines Mythus zu schliessen, in dem Nergal — ähnlich wie Bel, Ninib und Marduk — als Bekämpfer von feindlichen Mächten auftritt. Der Beweis hiertür liegt nun in einem Texte vor in der Form einer Huldigung an Nergal in der sein Kriegszug gegen das Feindesland näher beschrieben wird.[2]) Das Verhältnis dieses Kriegszuges zu andern Mythen, die von Nergals Grosstaten erzählen, werden wir in einem späteren Kapitel beleuchten.[3]) Hier interessiert uns der Text als Huldigung an den siegreichen Gott, dem nichts widerstehen kann und der nach allen Seiten Vernichtung, Tod und Verwüstung verbreitet.

[Nergal's] Stärke will ich preisen.[4])
Als mit Geschrei der Herr gegen das Haus des Feindeslandes losstürmte,
Schid-lam-ta-uddua[5]) — als der Herr gegen das Haus des Feindeslandes, losstürmte,
Schid-lam-ta-uddua, der allein ein Krieger ist.
Als unter Geschrei der Herr gegen das Haus das Feindesland losstürmte,
[Als mit einem lauten Rufe[6]) (?)] der Herr gegen das Haus das Feindesland losstürmte,
Der grosse Wildochs, der starke Herr, der allein ein Krieger ist.

---

1) Siehe oben S. 470.

2) Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 20 in Verbindung mit Rawlinson IV^2 30 Nr. 1; von Böllenrücher „Gebete und Hymnen an Nergal" S. 42—50 vorzüglich bearbeitet. 3) Kapitel XXV. 4) *lutta'id* mit Variante *lu-na-id.*

5) Entweder als Anruf aufzufassen oder als Abkürzung für „Schitlam-ta-udduas Stärke will ich preisen." Der Text bietet als Glosse zu Schitlam-ta-uddua „grosser Wildochs, starker Herr."

6) Die Zeichen [*gar* (oder *nig*) — *me*] *gar-ra* gewiss richtig von Böllenrücher ergänzt, aber anstatt, wie er will, dieselben als *rêschâtu* „Frohlocken" zu deuten, möchte ich dieselben als *ḳûlu* (Brünnow Nr. 12159) „Ruf", „Geschrei" erklären —

[Als mit einem lauten Rufe?] der Herr gegen das Haus das Feindeslandes losstürmte,
Als unter Geschrei gegen das Haus des Feindeslandes[1]) usw. — ein ins Joch gespannter Ochs,
Schid-lam-ta-uddua[2]) usw. — seiner Bewässerungsrinne,[3])
Als unter Geschrei gegen das Haus des Feindeslandes usw. — dessen Rohr[4]) im Wachstum ist,
Der grosse Wildochs, der starke Herr usw. — dessen Rabe schwarz ist,
Als unter Geschrei gegen das Haus des Feindeslandes usw. — dessen Ährenblüte[5]) gedeiht,
Schid-lam-ta-uddua usw. — dessen Rabe weiss ist.

— —

Grosser [Krieger Fürst der Götter],[6])
Gewaltiger, gleich dem Himmel prächtig bist du,
Grosser Krieger, gleich der Erde befestigt bist du.
Wie[7]) der Himmel und die Erde prächtig bist du,
Krieger, bei deinem Vorschreiten gegen das Feindesland,
Gewaltiger, der aus [Frauen]not[8]) nicht hervorgegangen ist.
Was gibt es in der Tiefe,[9]) was du nicht erobert hast?[10])
[Was gibt es in der Tiefe, was nicht für dich erschaffen wäre?][11])
Was gibt es im Meere [und auf der] Erde,[12]) die man für dich gefüllt hat?
Den kostbaren[13]) Stein stürzest du, die Pflanzen alle zerschlugst du,
[Den Stein im Zorn stürzest du, die Pflanzen im Zorn zerschlugst du.][14])

---

das hier als Synonym zu *lallaratim* „Geschrei" am Platze wäre. Der Krieger geht mit einem Schlachtgeschrei, aber kaum „unter Frohlocken" in den Schlachttaumel hinein. Vergl. eine ähnliche Wendung in einem Klagelied an Bau (Reisner Nr. 47, Obv. 1—2).

1) Hier und in der folgenden Zeile werden die Stichworte nur angeführt als Andeutung für die Wiederholung der ganzen Zeile.

2) Ebenfalls zu ergänzen „der allein ein Krieger ist".

3) *sche-bi-ir e-pi-in-ni-schu* bilden zusammen wohl einen Begriff. Die Anspielungen in diesen und den folgenden Zeilen sind völlig dunkel und werden es voraussichtlich bleiben, bis wir einst auf den ausführlichen Mythus stossen, worauf sich diese Zeilen beziehen.

4) *schurrû* mit Variante *ina schurrî*.

5) *i-schi-in-schu*. Siehe Böllenrücher a. a. O. S. 48.

6) Mit dieser Zeile setzt nach einer Lücke von unbestimmbarer Grösse der Text Rawlinson IV² 30 Nr. 1 ein. 7) *kima* mit Variante *ana*.

8) *pu-schu-uḳ* mit einer Variante *pirischtu* — letzteres gewöhnlich ‚Orakel' aber hier im Sinne von Schicksal (nach Rawlinson V 29, 68 ist *pirischtu* ein Synomym von *schîmtu*). Böllenrücher's Versuch a. a. O. S. 48 eine Bedeutung „Scham" für *puschuḳ* zu eruieren, kann nicht als gelungen gelten. Ich fasse den Ausdruck „Not der Frau" als poetische Umschreibung für Geburtswehen, womit eben angedeutet wird, dass der Gott nicht auf gewöhnlichem Wege das Leben erlangte. Als passende Variante wird „Frauenschicksal" angegeben.

9) *naḳbu*. 10) Hier setzt der Hauptsche Text wieder ein.

11) Diese Zeile wird als Variante zu der vorhergehenden angeführt.

12) Wörtlich „vom Meere — Erde" — als Abkürzung aufzufassen für „was gibt es im Meere und auf der Erde (die man für dich gefüllt hat), dass du nicht erobert hast?"

13) *mut-ta-'-di* Böllenrücher „ragenden".

14) Diese Zeile nur in dem Text Rawlinson IV² 30 — und zwar als Variante zu der vorhergehenden.

Erhabener in deiner Erhabenheit,
Die Götter mit Vernichtung warfst du nieder,[1])
Die Götter des Himmels versammelst du, [zum Kampfe stellen sie sich für dich auf].[2])
Die Götter der Erde bei deinem Geschrei verstummen,[3])
Die Annunaki werfen sich vor dir zu Boden.[4])
Den sechsköpfigen Bock im Gebirge erschlägst du,[5])
Den Gips[6]) im Gebirge erschlugst du,[7])
[Den Giftzahn][8]) in dem unzugänglichen (?) Gebiet überwältigst du.[9])
Du schriest hier,[10]) die Leute [hier tötest du],
Du schriest dort,[11]) [die Leute dort tötest du],
In die Täler [schriest du — mit Blut wurden sie erfüllt],
[Vernichtung[12]) über das Land schriest du — zu Trümmerhügel machtest du es.[13])

Hier bricht der interessante Text ab,[14]) der so recht geeignet ist, das Bild von dem vernichtenden Sonnengott in noch schärferen Um-

---

1) *tal-lu-ut* mit zwei Varianten *tal-kut* (wegraffen) *tu-scham-[ḳit]* (umstürzen).

2) In Rawlinson IV² 30 als Variante angeführt.

3) *usch-ḳa-ma-am-mu* (das ich mit Jensen [Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 S. 354] als „verstummen" auffasse) mit zwei Varianten *i-te-en-schu* (zusammenstürzen) und *pa-akh-ru-ka* „versammeln sich zu dir". Böllenrücher a. a. O. S. 50 vermutet aus den vielen und zum Teil auffallenden Varianten, dass wir es hier mit einer Schülerarbeit zu tun haben.

4) Hier bietet die „sumerische" Zeile eine Variante *ma-al* neben *gal*, was nach der herrschenden Anschauung auf dialektische Unterschiede innerhalb des Sumerischen beruht. Da unser „sumerischer" Text die Merkmale des Emesal-Dialektes (dim-me-ir = gott) aufweist, so stellt möglicherweise die Variante *ma-a.* eine Korrektur zu *gal* (Emeku-Dialekt) dar.

5) *ta-na-ar* mit Variante *tusch-mit.*

6) Es liegt keine Veranlassung vor, den „Gips", wie Böllenrücher a. a. O. S. 49 vorschlägt, mit dem oben genannten „kostbaren Stein" zu identifizieren. Viel wahrscheinlicher ist „Stein" hier im allgemeinen Sinne für sämtliche Steinarten aufzufassen — entsprechend den „sämtlichen Pflanzen".

7) *te-mis* mit Variante *i-mi-su* „erschlugen sie", d. h. die Annunaki.

8) *[su-ukh-] kha = [schin-na ku-]scha-a* — so in höchst glücklicher Weise von Böllenrücher in Anlehnung an Reisner Sumer.-Babyl. Hymnen Nr. 7 obv. 1—2 und Haupt Akkad.-Sumer. Keilschrift Nr. 10 Rev, 27, 28 (vgl. oben S. 464) ergänzt.

9) *te-ti-ḳu* mit Variante *i-[ti-ḳu]* „überwältigten sie", d. h. die Annunaki.

10) *tu-ub-ku* wörtlich ‚Seite', dass ich hier im Sinne von „diesseits" oder einfacher „hier" fasse im Gegensatz zu *scha-khâ-tim* (ebenfalls „Seite") „jenseits" oder „dort". Die zwei Zeilen wollen andeuten, dass Nergal zu allen Seiten Vernichtung bewirkt. Die Ergänzungen in diesen und in den folgenden Zeilen durch die von Böllenrücher ermittelte Parallelstelle bei Reisner, Sumer.-Babyl. Hymnen Nr. I (Pl. 131) Rev. 3—10.

11) *scha-kha-tim* = Seite — hier „jenseits" oder „dort". Siehe die vorhergehende Anmerkung und oben S. 476 Anm. 2.

12) *i-schit-tu* vgl. Delitzsch, Handw. 143a und Zimmern, Busspsalmen S. 83 Anm. 2.

13) Diese ganze letzte Zeile nach dem Paralleltexte bei Reisner l. c. ergänzt.

14) Der Paralleltext bei Reisner geht in einer Bitte um Besänftigung des Zorns des Bel über.

rissen uns zu vergegenwärtigen. Wahrscheinlich ist, dass die Huldigung mit einem Gebet um Besänftigung des göttlichen Zornes endete. Jedenfalls scheint es sicher, dass wir nicht eine Huldigung innerhalb einer mythischen Erzählung vor uns haben, wie das bei den oben mitgeteilten Ninib-Dichtungen[1]) der Fall war, sondern eine literarische Verwertung einer solchen Erzählung als Grundlage zu einem Klagelied mit der Bitte um Aussöhnung mit dem grollenden Gotte. Was den Inhalt der Erzählung selbst anbetrifft, so wäre es zu gewagt, aus den ziemlich allgemein gehaltenen Andeutungen irgend welche definitive Schlüsse zu ziehen, und aus diesem Grund möchte ich nicht mit solcher Bestimmtheit wie Böllenrücher[2]) einen Zusammenhang mit den erwähnten Ninib-Mythen annehmen. Wörtliche Anklänge sind allerdings vorhanden, aber diese Anklänge scheinen doch eher auf literarische Abhängigkeit zu beruhen, als auf Übereinstimmung in dem Inhalt der Mythen selbst. Bei unserem Text handelt es sich ausschliesslich um einen Kriegszug gegen das feindliche Land — womit wohl die Totenwelt, über die ursprünglich eine Göttin — Ereschkigal — herrschte, gemeint ist,[3]) und die Anspielungen auf Steine und Pflanzen sind als poetische Bilder aufzufassen, um die Beschreibung von der alles niederreissenden Gewalt des stürmenden Gottes zu bekräftigen. Diese Auffassung wird durch den Umstand, dass die Beschreibung zum Teil aus einem Klagelied an Bel stammt, und also wohl auf Übertragung auf Nergal beruht, bestätigt[4]). Ja selbst so ein Zug wie die Tötung eines sechsköpfigen Bockes braucht sich nicht notwendigerweise auf eine bestimmte Grosstat Nergals zu beziehen, sondern mag ebenfalls als poetisches Bild angeführt worden sein. Dagegen sind die Anspielungen im ersten Teil der Dichtung[5]) wohl als wesentliche Bestandteile des Mythus zu betrachten, und da gerade hier keine Anklänge an Bel-Dichtungen vorliegen, so müssen wir vorläufig wenigstens den unserem Texte zugrunde liegenden Mythus als einen speziell auf Nergal sich beziehenden auffassen und zwar in seiner Eigenschaft als Erstürmer der Totenwelt, um seine Herrschaft über dieses Gebiet für alle Zeiten zu begründen und zu bewahren.

Als Ergebnis der Durchmusterung der uns vorliegenden Nergal-Hymnen, sehen wir also, dass der düstere unbarmherzige Charakter des Gottes als seine Haupteigenschaft betont wird. Die Furcht, die er erregte, war so überwältigend, dass wir in den Huldigungen an den Gott viel seltener als bei andern Göttern auf die Hervorhebung der sanfteren Seiten stossen. Jedoch ganz fehlen die Bitten um seine Güte und Barm-

1) Siehe oben Seiten 451—467.

2) a. a. O. S. 49. 3) Das Nähere im XXV. Kapitel.

4) Nämlich der von Böllenrücher herangezogene Paralleltext bei Reisner, Sumerisch-Babyl. Hymnen Nr. 1. Siehe oben S. 476 und 480 Anm. 10.

5) „Ochs ins Joch gespannt", Bewässerungsgerät, Rohr, Ährenblüte, weisser und schwarzer Rabe.

herzigkeit nicht, und so wird er nicht nur, wie wir gesehen haben, als Quelle der Fruchtbarkeit gepriesen [1]) sondern sogar in einem Hymnenfragment als ‚Beleber der Toten" [2]) und „Barmherziger Gott, Beschützer des Lebens" und Liebling des Anu, Bel und Ea [3]) angeredet.

Wiederum dem Ninib und Nergal eng verwandt ist der Sturmgott *par excellence* Adad, und wenn auch ein jeder seine eigene ausgeprägte Natur beibehält, so ist es doch begreiflich, dass bei dem immerhin beschränkten Wortschatz der Hymnenliteratur dieselben Ausdrücke bei allen dreien angetroffen werden. Dabei ist daran zu erinnern, dass gerade bei diesem Gotte mannigfache Probleme vorliegen, die zur Zeit noch ihrer Lösung harren [4]). Er gehört zu dem Götterkreise von Nippur, aber weder die historischen Inschriften noch die wenigen Adad-Hymnen, die uns zur Verfügung stehen, geben Aufschluss über den ursprünglichen Sitz seines Kultus. Man möchte fast vermuten, dass man diesen Gott gleich dem Himmelsgott Anu, mit dem er auch sonst zusammengestellt wird [5]), frühzeitig delocalisirte und als unsichtbare Naturgewalt, die sich in Stürmen und Regengüssen offenbart, überall verehrte [6].) Sehr wirkungsvoll wird die alles niederreissende Gewalt der Stürme, in denen sich der Gott offenbart, in einer an Adad gerichteten Hymne zum Ausdruck gebracht. [7])

Herr, der in seinem Zorn den Himmel erzittern macht,
Adad, der in seiner Wut die Erde erschüttert.
Die grossen Berge stürzen durch ihn zusammen.
Vor seinem Zorn, vor seiner Wut,
Vor seinem Getöse, vor seinem Donnern

---

1) Siehe oben S. 472. 2) King, Babylonian Magic Nr. 28, 8.

3) K. 8310 von Böllenrücher l. c. S. 20 in Transscription mit Übersetzung veröffentlicht. In diesem Fragment von 12 Zeilen wird Mammitu „die Königin der Erhabenheit" (z. 8) als Gemahlin des Nergal angeführt und unter andern Titeln, die ihm beigegeben werden, wäre *âschîr E-gur-ra* (Z. 10) Aufseher über E-gur-ra — eine Bezeichnung der „Tiefe" — noch zu erwähnen.

4) Dazu gehört noch immer die Frage über das Verhältnis des Namens Ramman für den Sturmgott zu Adad. Mir scheint es auch jetzt das wahrscheinlichere, dass keine dieser beiden Namen die *ursprüngliche* Aussprache in Babylonien darstellt. Siehe oben S. 147.

5) Er gilt nicht nur als Sohn des Anu (so z. B. Grenzstein des Nazimaruttasch, Scheil Textes Elamites-Semitiques I S. 90 Kol. III, — und unten S. 504), sondern wird dem Anu im Kult beigestellt. Siehe oben S. 219 und die Bemerkung Zimmerns, Keilinschriften u. d. A. T. S. 447 Anm. 3 über Adad als allgemeiner Himmelsherr.

6) Zu beachten ist für die eigentümliche Stellung des Adad unter den Hauptgöttern, dass er nicht mit einen Planeten zusammengestellt wird. Wie es sich mit dem Stern *nu-musch-da* verhält, der einem Syllabar zufolge dem Gotte Im gleich gestellt wird (Brünnow Nr. 2008) ist vorläufig noch unklar. Nach Rawlinson V, 46, 44a wäre der Sternname Schagimu zu lesen, was allerdings „der Brüllende" bedeutet, aber bis jetzt nicht als ein Name des Sturmgottes nachgewiesen ist.

7) Rawlinson IV², 28 Nr. 2. Siehe auch Strong, Proceedings Soc. Bibl. Archaeology XX, 161.

Fliehen die Götter des Himmels[1]) zum Himmel hinauf,
Steigen die Götter der Erde[2]) in die Erde hinein.
In das Himmelsfundament gehen sie hinein,
Zur Himmelshöhe dringen sie hin.

Die Beschreibung erinnert an die Stelle in der babylonischen Sintflutgeschichte,[3]) wo die Angst der Götter vor der von ihnen angerichteten Verheerung effektvoll geschildert wird, und da auch hier Adad als Sturmgott besonders hervortritt,[4]) so dürfen wir vielleicht annehmen, dass dem Dichter unserer Hymne die wohlbekannte Episode in dem Gilgameschepos als Vorbild vorschwebte. Diese Vermutung wird auch noch dadurch bestätigt, dass Adad in den beschädigten Anfangszeilen als „Herr der Sturmflut“[5]) bezeichnet wird. Sturm und Blitz bilden in dem Bruchstücke einer zweiten Adad-Hymne gleichfalls die Haupteigenschaften des Gottes.[6])

Adad, Mächtiger, Vollkommener . . .
Rastloser Sturm der fortführt . . . .
Gewölkerreger . . . .,
Der den leuchtenden (?) Blitz blitzen lässt.
Kraftvoller, vollkommener, [starker (?)]
Schonungsloser [Herrscher (?)]
Adad, kraftvoller, vollkommener
Schonungsloser [Herrscher (?)]
Verwüster, starker . . . . .

Bei dem Mangel an zur Übersetzung geeigneten Adad-Hymnen ist es besonders zu bedauern, dass eine Gruppe von drei Anreden an diesen Gott, die mit kultischen Vorschriften verbunden ist und die, wie es scheint, zu einer grösseren Sammlung von Adad-Gebeten gehörte, nur in sehr schlechtem Zustande erhalten ist.[7]) In allen dreien wird Adad als der starke, mächtige und vollkommene angerufen, und da sich in jedem Gebete ebenfalls Anspielungen auf Klagen und Seufzer finden in Verbindung mit dem Wunsche, dass sich der göttliche Zorn legen möge, so gehören die Gebete eigentlich zu dem Zweige der Klagelieder und Bussgebete.[8]) Jedoch ist für unsere Zwecke der Beweis wertvoll, der hiermit geliefert wird, dass man auch bei Adad wie bei Ninib und Nergal trotz der verheerenden Kraft, die man im allgemeinen diesen Göttern zuschrieb, die mildere Seite des Gottes in den Vordergrund treten liess. Er wird in dem zweiten Gebet angerufen als der barmherzige Herr unter den Göttern,[9]) durch den der von Übeln geplagte auf Erlösung und Rettung von seinen Widersachern hofft. Die Schluss-

1) Die Igigi. 2) Die Anunnaki.
3) Gilgameschepos Tafel XI, Z. 114—115. Das Nähere im XXIII. Kapitel.
4) Gilgameschepos Tafel XI, 99—113.
5) *abûbu*, dasselbe Wort, das stets im Gilgameschepos Tafel XI, Z. 14. 114. 187—193 usw. angewandt wird.
6) King, Babylonian Magic Nr. 20.
7) King, Babylonian Magic Nr. 21.
8) Siehe das folgende Kapitel. 9) Zeile 61 folg.

zeilen dieses zweiten Gebetes lauten, soweit der Text eine Übersetzung gestattet:[1])

Nin-makh, die Erzeugerin der Götter, [hat dich mit] Glanz [ausgestattet].
Ku-tu-schar[2]) hat deine Hand mit Schrecken erfüllt . . . .
In E-kur, dem Haus der Geschicke, [wird dein Haupt] erhöht.
Barmherziger Herr unter den [grossen] Göttern,
Ich habe meinen Sinn zu dir gerichtet, ich flehe [niedergebeugt].
Sei mir barmherzig, o Herr, höre [mein Gebet]!
Vernichte meine Feinde, vertreibe [meine Widersacher],
Lass die giftigen Zauberkniffe[3]) der Hexenmeister nicht nahe kommen!
Hab Erbarmen und befiehl Gunst für mich!
[Mein Gott] und meine Göttin[4]) — Friede sei mir beschieden!
Es beruhige sich dein Herz, es besänftige sich dein Gemüt — bringe herbei Frieden.
Sei mir wohlgefällig, [erweise mir] Gnade!
[Gunst?] schenke mir, so werde ich deine Gottheit verherrlichen,
Deine Grösse verkünden, in Demut dir huldigen.

Die Göttin Nin-makh[5]) bezeichnet hier nicht, wie gewöhnlich in den späteren babylonischen Texten, Ischtar, sondern, wie die Gleichsetzung mit Kutuschar und die Erwähnung E-kurs andeuten, die Gemahlin des Bels zu Nippur.[6]) Also wird auch Adad gleich Ninib und Nergal in engere Beziehungen gesetzt zu dem Nippurschen Götterkreis, was aber wiederum nur so zu deuten ist, dass zur Zeit, da Bel als Haupt der Götter galt, der Versuch gemacht wurde, sämtliche grosse Götter um Bel und seine Gemahlin als einen Hofkreis zu ordnen — ein Versuch, der auch darin zum Ausdruck kommt, dass man in der Tat Heiligtümer zu Ehren der grossen Götter, darunter Ninib, Nergal, Adad, Nusku usw., innerhalb des heiligen Gebietes E-kur errichtete, wie man später dieses Beispiel bei der Ausbildung des dem Marduk gewidmeten Gebietes Esagila zu Babylon nachahmte.

Das dritte Gebet[7]) betont in noch stärkerem Masse die zerstörende Gewalt des Sturmgottes, schliesst aber ebenfalls mit der Bitte um Gnade und Segen.

O, Adad . . . . glänzender, starker Gott,
[Ausgestattet (?)] mit Furcht, mächtiger Krieger,
In Wolken [gehüllt (?)], der den Tag verfinstert,
. . . . . mit Kraft bist du erfüllt (?).
Gebieter (?) des Blitzes, Herr des Sturmes,[8])
Verheerer des Himmels, der Länder, der Gewässer.

Sodann folgt nach einigen schlecht erhaltenen Zeilen:

---

1) Zeilen 58—71. 2) Siehe oben S. 467 Anm. 9.
3) Text *imtu* Gift, Hexerei usw. dreimal wiederholt.
4) D. i. der Schutzgott und die Schutzgöttin.
5) D. i. grosse Herrin.
6) Zeile 56 sind die Worte *abi ilâni* „Vater der Götter" zu lesen, woraus auch auf die Erwähnung Bels geschlossen werden darf.
7) Zeile 76—90. 8) *bêl abûbi.* Sie oben S. 474.

Mich, deinen Knecht, geleite zum Guten,
Bestimme Barmherzigkeit, sodass ich in Demut dir huldige.
Lass mich deine Gunst schauen für die zahlreichen Völkerscharen.

Wie Ninib, Nergal und Adad, so wird auch der Licht- und Feuergott Nusku in enge Beziehungen zu Bel gestellt, als dessen Bote er gewöhnlich galt[1]). Aber, wenn auch sowohl in den Weihinschriften aus der kassitischen Periode und aus späterer Zeit sowie in den religiösen Texten diese Verwandtschaft zwischen Nusku und dem Belkult zu Nippur klar hervortritt, so ist daraus nicht, wie Jeremias will,[2]) der Schluss zu ziehen, dass der ursprüngliche Sitz des Nusku in Nippur zu suchen sei. Dagegen spricht schon der Umstand, dass in den ältesten aus Nippur stammenden Inschriften der Gott Nusku nicht vorkommt. Erst während der Kassiten-Herrschaft taucht er dort auf.[3]) Vordem finden wir Nusku nur erwähnt auf einem Siegelzylinder, der allerdings von zwei Patesis von Nippur dem Gotte gewidmet ist, aber für das Leben Dungis, des Königs von Ur.[4]) Da nun der Mondgott Sin der Hauptgott von Ur ist, so könnte man mit demselben Rechte den Nuskukult mit Ur verbinden, wofür noch der Umstand spricht, dass in dem Mondkult von Harran Nusku ebenfalls eine hervorragende Rolle zu spielen scheint.[5]) In den Beschwörungstexten wiederum wird Nusku, wie wir gesehen haben,[6]) mit Ea verknüpft, dem er die Botschaft Bels bringt. Diese mannigfachen Beziehungen deuten auf eine Gottheit hin, die einst ihren eignen Mittelpunkt besass, der aber mit der Zeit seine Bedeutung einbüsste. Infolge dessen knüpfte sich der Kult des Gottes an den der Hauptgottheiten, zunächst wohl an Bel von Nippur an, sodann an Sin und andrer Götter, und man könnte sogar versucht sein, aus dem Umstande, dass gerade während der Kassitenherrschaft die Widmung von Weihgegenständen an Nusku eine häufige Erscheinung ist, den Schluss zu ziehen, dass die Anknüpfung an den Nippurkult erst um diese Zeit geschah. Jedoch ist es wohl ratsamer, höher hinauf zu gehen zu einer Periode, in der der alte Belkult in Blüte stand und in der man um den Gott die ganze Schar der grossen Götter als seine Söhne und Boten ordnete.

---

1) Siehe oben S. 232.

2) Artikel *Nusku* in Roschers Ausführ. Lex. d. Griech. u. Röm. Mythologie III Sp. 482.

3) Siehe die kassitischen Weihinschriften bei Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions I, 1 Nr. 51. 54. 58. 59. 64. 71. 75 (?); I, 2 Nr. 138; Scheil, Textes Elamites Semitiques I S. 90 (Kol. IV, 19).

4) Siehe Winckler, Untersuchungen zur Altor. Geschichte S. 68 und die Abbildung in der Collection Le Clerq Nr. 68.

5) Siehe Hoffmann, Zeitschr. f. Assyr. XI, 260—263 und die vielen mit Nusku (in verschiedenen Schreibungen) verbundenen Eigennamen in dem Harran-Distrikt (Johns, An Assyrian Doomsday Book, Index sub *Nusku*, *Naschkhu* usw.). Siehe oben S. 231.

6) Siehe oben S. 362.

In den Hymnen an Nusku wird gemäss dieser Stellung des Gottes häufig auf diese doppelte Beziehung als Sohn und Bote Bezug genommen, aber fast stets mit Hervorhebung des ausgeprägten Charakters des Gottes als Feuergott. Daneben tritt auch sein ursprüngliches Wesen als Sonnengott hervor. Wenn aber gewöhnlich diese Seite in den Hintergrund trat, so geschah dies wohl deswegen, weil bei der starken Betonung Ninibs als Frühlingssonnengott einerseits und der Auffassung Nergals als Sonnengott des Hochsommers anderseits für eine vierte Figur, neben Schamasch als allgemeiner Personifikation der Sonnenmacht, kein Platz übrig blieb. So wurde nun Nusku, wie oben auseinandergesetzt wurde,[1]) mit einem andern und wohl älteren Feuergott Girru zusammengeworfen, und durch weitere Symbolisierung der Natur des Feuers kommt man auf natürlichem Wege zu dem Verhältnis, in das Nusku-Girru zu einer ganzen Reihe von Gottheiten gestellt wurde, während anderseits die Bedeutung des Feuers für den Opferkult diesen Symbolisierungsprozess wesentlich förderte. Das Feuer bildete, wie wir hervorgehoben haben,[2]) die Vermittelung zwischen dem Anbeter und der Gottheit. Durch das Feuer wurde das Opfer den Göttern nahe gebracht, und durch die hierin sich offenbarende Anschauung erhielt Nusku-Girru seine hervorragende Stellung unter den Göttern, die in den Zaubertexten angerufen wurden. Viele von solchen bereits mitgeteilten Anreden an Nusku[3]) sind als wirkliche Hymnen zu betrachten, und so können wir uns hier auf einige Beispiele beschränken, die eben den weiteren Beweis liefern, wie man den Feuergott ehrte, der, obwohl er grösstenteils in einer von andern Göttern abhängigen Stellung erscheint, dennoch bis in die assyrische Zeit stets zu den grossen Göttern gerechnet wurde.[4]) Ja, in einem Klagelied, in dem eine ganze Reihe von Göttern angerufen wird, wird Nusku, „der erhabene Bote E-kurs", indem der von Schuld Bedrückte bei dem Licht schwört und seine Sünden bekennt, sogar an die Spitze der Götter gestellt.[5]) Die Vorstellungen, die wir bei allen Völkern des Altertums über das für die Menschheit so unentbehrliche Feuer finden, bringen es mit sich, dass gerade bei der Personifikation dieses Naturelements allerlei Vergleiche angestellt werden. Götter wie Menschen bedienen sich des Feuers, und so wird Nusku in seiner Eigenschaft als der allgemeine Götterbote zugleich zum Ratgeber und Helfer der Götter. Als solcher wird er in einer kurzen Hymne gepriesen,[6]) in der seine Verknüpfung mit dem Nippurkult dadurch zum Ausdruck kommt, dass er geradezu als der „Nippurische" Gott bezeichnet wird.

1) Siehe oben S. 231.

2) Siehe oben S. 297 folg.

3) Siehe S. 287. 297. 307. 331 usw.

4) Siehe oben S. 230.

5) Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts II, Pl. 9, Zeile 5. Auf Nusku folgen Sin, Schamasch, Adad, Ea, Marduk, Nebo usw.

6) Rawlinson IV², 26 Nr. 3.

O Herr, Entscheider [und] Ratgeber der grossen Götter,
Nusku, Entscheider [und] Ratgeber der Götter,
Gott von Nippur, Entscheider [und] Ratgeber der Götter,
Machthaber, Himmlisches Feuer, Entscheider und Ratgeber der Götter,
Erhabener Feuergott,[1]) Kriegerischer Held, . . .
Mit Glorie angetan, in Glanz gekleidet, ...
Starker Feuergott,[1]) der die spitzen Berge überschaut,[2])
Gewaltiger Feuergott,[1]) Erleuchter der Finsternis.

In solchen Bezeichnungen, wie der Gott, „der die spitzen Berge überschaut" und „der Erleuchter der Finsternis", kommt der ursprüngliche Charakter Nuskus als eines Sonnengottes zum Vorschein und zwar scheint er gleich Ninib und Marduk speziell als Morgen- und Frühlingsgott gegolten zu haben.[3]) Noch deutlicher wird Nusku als Sonnengott in einer anderen Hymne[4]) gepriesen, in der sogar die gewöhnliche Auffassung des Schamasch als Richter und Gesetzgeber auf Nusku übertragen wird. Es handelt sich, wie die Schlusszeilen andeuten, um die Weihung irgend eines heiligen Gerätes oder Gegenstandes für den Nuskukult. Daher beginnt die Hymne:

An Nusku, mächtiger Herr, [erhabener] Richter,
Glänzendes Licht, Erleuchter der Nacht, Gott . . . .
Hellglänzender Gott, der Götter und Menschen[5]) beleuchtet, Erleuchter [der Finsternis (?)].
Nusku, mächtiger, kriegerischer Gott, der die Bösen verbrennt, . . .
Der Gesetz und Einsicht herbeiführt, Verwalter, . . .
Der Räucheropferspender, der die freiwilligen Opfer anbrennt für . . .
Mächtiger Sohn E-kurs, der gleich dem Mondgott[6]) . . .
[Die Entscheidungen der Städte bestimmt . . . .[7])],
Die Bestimmung der Herrschaft[8]) verwaltet, Hüter des Orakels,
[Den Niemand in E-kur übertrifft],[9])
Der alle Zeichen durchschaut, Vorzeichen herbeiführt,
[Alles vor dem Gott Sin . . . . . .],[10])
Gerechter Richter, der das Innere der Menschen durchschaut, der gleich [dem Naru[11])]
Recht und Gerechtigkeit erglänzen macht, der gegen die Bösen . . . . . ,

1) (ilu) Bil-gi = Girru, wodurch abermals die Gleichstellung Nuskus mit Girru zum Vorschein kommt.
2) *mu-schat-ti* III, 1 von *atû* „sehen" (?).
3) Von einer Auffassung des Feuergottes als eine „versengende Sonnenglut" wie Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 12, annimmt, kann weder bei Nusku noch bei Girru die Rede sein.
4) Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts I, Pl. 35 mit einem Duplikat Pl. 36.
5) Wörtlich: „Gott und Mensch".
6) Geschrieben (ilu) *Schesch-ki* = Nannar.
7) Nach dem Duplikat K 9143, Obv. 3.
8) En-Lil (= *bêl*)-*u-ti* mit Anspielung auf den Gott Bel von Nippur.
9) Nach dem Duplikat Zeile 5.
10) Nach dem Duplikat Zeile 7.
11) Flussgott, so nach dem Duplikat (Zeile 9) ergänzt.

Erhabener Bote, der Gnadenerweisungen ausströmen lässt, dessen Bestimmungen [feststehen (?)],
[Der da vernichtet] die Schlechten, die Feinde zerstört, Schuld [bestraft (?)],
. . . . zur Verleihung des Szepters,
. . . . Flehen annimmt, der erhört . .
. . . . den Gerechten leitet . .

Hier bricht der Text ab. Von der Rückseite der Tafel sind nur die Schlusszeilen erhalten, die die Gunst Nuskus und Sadarnunnas[1]) — seiner Gemahlin — für den geweihten Gegenstand, der wohl von einem assyrischen König gewidmet war, anflehen und denjenigen verfluchen, der die Inschrift verwischt oder den Gegenstand entfernt oder die Majestät Nuskus angreift.[2])

Obwohl in dieser Lobpreisung des Gottes auch auf seine Beziehungen zu dem Mondgott Rücksicht genommen wird, wie neben der ausdrücklichen Nennung Sins der Ausdruck „Erleuchter der Nacht" beweist, so sind wir deswegen doch nicht berechtigt, diese Hymne, wie Jeremias will,[3]) auf den Mondkult zu Harran zu beziehen, wenn auch zugegeben werden muss, dass in der assyrischen Periode das häufige Vorkommen von mit Nusku zusammengesetzten Eigennamen gerade in der Umgegend von Harran[4]) auf einen eifrig betriebenen Nuskukult hinweist. Vielmehr ist unsere Hymne, wie bereits vorgeschlagen, vornehmlich als eine Huldigung, die man Nusku als Sonnengott brachte, zu betrachten, und die Anfangszeilen liefern den Beweis, dass er bereits in Beziehungen gesetzt worden ist zu dem Vater Bel zu Nippur, als dessen Sohn er die Befehle der Bel-Herrschaft ausführt und anderseits gleich Schamasch selbständig als Richter und als Bestrafer der Bösen waltet. Zugleich wird er, wie in den Beschwörungstexten, direkt als Feuergott angeredet, dessen Verhältnis zu den bestehenden Heiligtümern darin zum Ausdruck kommt, dass durch die Berührung mit dem Feuer die den Göttern zugedachten Opfer ihren Zweck erreichen.

Anknüpfend an die Ninib-, Nergal-, Adad- und Nusku-Hymnen, die alle auf gewisse Beziehungen der in Betracht kommenden Götter zu dem Nippurkult hinweisen, seien nun auch einige Hymnen an den grossen Bel selbst mitgeteilt. Zwar spüren wir gerade hier eine empfindliche Lücke in unserm Material, weil sich die Veröffentlichung des Materials aus der bereits vor mehreren Jahren angezeigten Auffindung des literarischen Archivs des Belstempels zu Nippur[5]) noch verzögert hat. Die

1) So ist gewiss (vergl. Rawlinson V, 64 Kol. II, 18, Reisner, Sumerisch-Babyl. Hymnen Nr. 48 obv. 9) zu lesen.

2) Das weitere mit Erwähnung des Sturmvogels Zu ist gänzlich unklar.

3) Artikel Nusku in Roschers Lexikon III Sp. 484.

4) Siehe oben S. 231 und 485.

5) Siehe oben S. 10 und zuletzt Hilprecht, Explorations in Bible Lands S. 509—524, und „Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bel-Tempel zu Nippur" S. 54 folg. Aus Hilprechts Worten (a. a. O. S. 61) geht

hohe Bedeutung des von den Bel-Priestern aufgestellten Göttersystems für die späteren Phasen in der Entwickelung der babylonischen Religion rechtfertigt die Hoffnung, dass religiöse Texte aus dem Bel-Archiv über gar viele dunkle Probleme Aufschluss geben werden. Vor allem dürfen wir erwarten, in diesem Archiv auf Hymnen zu stossen, die sich als Vorbilder zu vielen Dichtungen herausstellen werden, die uns jetzt mit dem Namen Ninib oder Marduk verknüpft vorliegen. Die wenigen echten Bel-Hymnen, die sich in Wirklichkeit auf den alten Bel zu Nippur und nicht auf seinen so bedeutend jüngeren Nachfolger Marduk beziehen, stammen, wie es scheint, aus dem Marduk-Archiv zu Babylon. Von Aschurbanipals Schreibern für die Sammlung ihres königlichen Herrn kopiert, liefern sie den Beweis, dass man, trotz der Übertragung der Rolle Bels auf Marduk, das frühere Haupt des babylonischen Pantheons nicht ganz beiseite schob. Die Stellung Bels als zweites Mitglied in der Dreiheitslehre, sowie die Achtung, die das uralte Heiligtum E-kur zu Nippur genoss, sicherten dem Gott ein gewisses Mass von Huldigung selbst zu der Zeit, als das Bestreben am stärksten hervortritt, Marduk in Babylonien und Aschur in Assyrien auf Kosten aller anderen Götter in den Vordergrund zu stellen. Ausser den in Aschurbanapals Bibliothek vorhandenen Bel-Hymnen liegen auch eine beträchtliche Anzahl babylonischer Originaltexte vor, die jedoch zur Gattung der Klagelieder gehören.[1])

Eine nur teilweise erhaltene Hymne an Bel beginnt folgendermassen:[2])

Grosser Berg Enlil's, Im-khar-sag,[3]) dessen Spitze bis zum Himmel reicht,
Dessen Fundament in der glänzenden Tiefe gelegt ist,
Gleich einem starken Wildochsen[4]) in den Bergen[5]) ausgestreckt,
Dessen Hörner gleich der strahlenden Sonne funkeln,
Gleich einem Himmelsstern erscheinen sie[6]) voller Pracht.

Der hohe Turm innerhalb des heiligen Gebietes von E-kur[7]) wird passend sowohl wegen seiner Höhe wie wegen seines allgemeinen Ansehens mit einem Berg verglichen, wie ja in der Tat die *Zikkurats* oder heiligen Türme, die in allen grossen Zentren neben dem Haupttempel zu Ehren der Götter errichtet wurden, als Nachahmungen eines Berges

---

übrigens hervor, dass bis jetzt nur ein geringer Teil des wirklichen literarischen Archivs des Tempels ans Licht gefördert worden ist.

1) Siehe Kapitel XVIII, das den Klageliedern und Bussgebeten gewidmet ist.

2) Rawlinson IV², 27 Nr. 2. Siehe auch „additions" S. 6.

3) Zusammengesetzt aus Im = Sturm und Khar-sag = *schadû* „Berg", nach Rawlinson II, 50, 5ab eine Bezeichnung der *Zikkurat* des Bels zu Nippur. Als Sturmgott und zugleich mit Anspielung auf den Namen seines Tempels E-kur „Gebirgshaus" wird Bel selbst „grosser Berg" genannt (siehe oben S. 55), und man sieht aus dieser Stelle, wie leicht der Übergang von dem Heiligtum auf den Gott selbst erfolgt.

4) *rîmu.*

5) Oder „in den Ländern". So Hilprecht, Explorations in Bible Lands S. 304.

6) *nabû* wörtlich „kundtun".

7) Siehe Hilprecht, Explorations in Bible Lands S. 452, 552 usw.

aufzufassen sind. Wie in dem andern und gewöhnlichen Namen dieses Turmes Dur-an-ki „Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde" angedeutet ist, wird auch in unserer Hymne der Turm als von der tiefsten Tiefe bis zur höchsten Höhe reichend beschrieben, und wir werden in einem späteren Kapitel[1]) sehen, welche kosmologische Anschauungen man mit dieser Auffassung von Bel's heiligem Zikkurat verband.

Von Bel geht die Hymne in eine Huldigung für seine Gemahlin Nin-lil oder Belit über, aber von diesem Teil der Dichtung ist nur äusserst wenig erhalten. Die Göttin wird als die

„Grosse Mutter, Kraft von E-scharra, Pracht E-Kurs, Zierde von E-gigunê, Herrin von E-ki-uru"[2])

angeredet, aber aus den wenigen Zeichen, die in der folgenden Zeile zu lesen sind, geht nur soviel hervor, dass das Gebet in eine Bitte um Beruhigung des göttlichen Zorns übergeht.

Ebenso bezieht sich auf Bel eine Hymne, in der die übergewaltige Kraft des Gottes besonders betont wird.[3])

Bel, mit Kraft erfüllt,
Von furchtbarem Glanz getragen, zerstörender Sturm,[4]) mit Schrecklichkeit ausgestattet.
Herr Dun-pa-ud-du, mit Macht erfüllt,
Grosser Namtar, mit Schrecklichkeit ausgestattet.
Lillu, Vater — Mutter, mit Macht erfüllt,[5])
Fangnetz, Überwältiger des Feindeslandes.
Herr, grosser Krieger, mit Macht erfüllt,
E-im-ila[6]) bewohnend, den Feind niederwerfend.
Glänzender Herr von Nippur, mit Macht erfüllt,
Herr des Lebens des Landes, glänzender[7]) des Himmels und der Erde.

Von mehreren Gesichtspunkten aus nimmt dieser Text unser besonderes Interesse in Anspruch. Zunächst bietet er, da er den Gott als

1) Kapitel XXVI. Darf man vielleicht aus der Art und Weise, wie der Dichter den „Glanz" der *Zikkurats* hervorhebt, den Schluss ziehen, dass bereits in Nippur wie später in Borsippa sowie in Babylon die Backsteine der verschiedenen Stufen der *Zikkurat* mit Farben bemalt waren?

2) Diese vier Namen sind hier wohl als Synonyme aufzufassen; E-scharra wird oft gleich E-kur für den Haupttempel zu Nippur angewandt. E-gigunu erscheint nach einer zu Nippur gefundenen Tafel aus der Zeit Aschurbanapals (vergl. Hilprecht, Explorations in Bible Lands S. 462) als Bezeichnung der Zikkurat zu Nippur. *E-ki-uru* = Haus der Umhegung der Erde (?) kommt in den Texten der Reisnerschen Sammlung oft vor (Nr. 3 obv. 5, 26 Rev. 2, 14 Obv. 23, 33 obv. 6 (so zu lesen) 41 Rev. 4 (zu ergänzen) usw.); auch Cuneiform Texts XV Pl. 13 obv. 12.

3) Rawlinson IV², 27 Nr. 4. Nur teilweise erhalten. Vergl. Haupt, Akkadisch-Sumer. Keilinschrifttexte S. 183. 4) *ûmu.*

5) So nach dem „sumerischen" Text; in der „assyrischen" Zeile steht *alittaschu* „seine Erzeugerin", was wohl als Glosse zu „Vater — Mutter" aufzufassen ist.

6) Falls *ila* hier nicht gleich *khar-sag* steht, so hätten wir also noch einen Namen zu den bereits bekannten für Bels *Zikkurat* zu Nippur hinzuzufügen.

7) *mas-su-u.* Siehe oben S. 445 Anm. 3.

Dun-pa-ud-du anredet, den Beweis, dass dieser Name, der in dem ausgebildeten astrologischen System als Bezeichnung des Planeten Marduk-Jupiter erscheint,[1]) auf den alten Bel zu Nippur zurückgeht, sodass wir also wiederum in der Anwendung des Namens auf Marduk ein Beispiel für die Übertragung von Bels Rolle auf Marduk haben.[2])

Sodann hätten wir, falls die vorgeschlagene Deutung richtig ist, in der Bezeichnung En-lils als „Pestdämon" Namtar und als Lillu einen interessanten und wertvollen Hinweis auf den ursprünglich dämonenartigen Charakter des Gottes, auf den wir bereits hingewiesen haben.[3]) Jedenfalls ist die Anrede des Gottes als Lillu in Zusammenhang mit dem Bestandteil *lil* in seinem Namen En-lil zu erklären und demnach als Überbleibsel einer in ferner Vergangenheit liegenden Zeit zu betrachten, in der der Unterschied zwischen Dämon und Gott noch nicht durchgedrungen war. Hierbei bleibt allerdings die nähere Bestimmung des Lillu als „Vater — Mutter" etwas dunkel. Erinnern wir uns aber, dass nach einem andern System Anu als „Vater — Mutter"[4]) aufgefasst wird, d. h. als Urprinzip, von dem die Götter ausströmen, so werden wir vielleicht nicht fehl gehen, unter dem „Vater — Mutter" Lillu eine ähnliche Auffassung des En-lil als Hauptdämon, von dem alle andern ihren Ausgang nehmen, zu konstatieren. Schliesslich ist noch der Hinweis auf das „Fangnetz" erwähnenswert, der in Verbindung mit den bei Gelegenheit der Ninibhymnen besprochenen Mythen[5]) einen weiteren Beweis dafür liefert, dass die Anspielung auf einen Kampf, der in diesem Ausdruck liegt, sich in der Tat auf eine Grosstat Bels bezieht, die dann auf Ninib und später auf Marduk übertragen wurde.

Ein anderes Gebet an Bel, dass wiederum von einem andern Gesichtspunkt aus von Interesse ist, indem es uns den Gott als Beschützer gegen das durch eine Mondfinsternis angedrohte Unglück vorführt, lautet, soweit es erhalten ist, folgendermassen:[6])

---

1) Jensen, Kosmologie S. 125 folg.

2) Danach sind auch die Ausführungen oben S. 93 zu berichtigen und zu ergänzen. Dun-pa-uddu ist als eine Bezeichnung für Bel anzusehen (später wohl auf Ninib übertragen), und da in der soeben angeführten Hymne „Glanz" als eine Eigenschaft des Gottes erscheint, so passt die Bezeichnung „glänzender Herr" vorzüglich auf Bel. 3) Siehe oben S. 52.

4) Rawlinson II, 54 Nr. 3. 14; Rawlinson III, 69 Nr. 1, Obv. 22. Vergl. ferner Rawlinson IV², 1, Kol. II, 25—28, wo, wie es scheint, En-lil sowie Nin-lil als „Vater — Mutter" bezeichnet werden, und King, Babylonian Magic Nr. 12 obv. 34, wo Marduk „Vater und Mutter" genannt wird. Siehe die Auseinandersetzung bei Radau, Bel, the Christ of ancient Times (Monist XIV S. 81—87).

5) Siehe oben S. 461 und 463.

6) King, Babylonian Magic Nr. 19. Unter andern Göttern, die ausser dem Mondgott bei Mondfinsternissen angerufen wurden, finden wir Ischkhara d. i. Ischtar (King a. a. O. Nr. 57) Bau (Nr. 7) und Schamasch (Nr. 60). Vergl. auch die Anrede an Labartu (Nr. 61), die Tochter Anus.

Herr der Herren . . . . . .
Vater der grossen [Götter],
Herr der Geschicke, [Beherrscher] (?) der Umschrankungen,[1])
Herrscher des Himmels und der Erde, Herr der Länder,
Vollkommen im Gericht, dessen Befehl unabänderlich ist,
Bestimmer [aller] Geschicke.
Gegen das Übel durch die Mondfinsternis, die im Monat —[2]) am Tage —[2])
stattgefunden hat,
Das Übel der Zeichen und der ungünstigen unheilvollen Omina
In meinem Palaste und in meinem Land[3]).
Auf deinen Befehl werden die Menschen ins Leben gerufen.
Könige und Regenten[4]) ernennst du.
Da Götter und Könige zu erschaffen
Dir zusteht,
Da, o Herr, ich *Tu*, *Su* und die starke *Mal* Pflanze[5])
In Menge, [wie] die Sterne des Himmels, o, mein Herr, dir gegeben habe,
Dir hinzugefügt(?) . . . . . meine Ohren.
Bestimme das Geschick meines Lebens.
Befiehl die Erschaffung meines Namens![6])
Wie es dir beliebt, schenke Gnade,
Lege dein grosses Wesen auf mich![7])
Gott und König mögen mir Ehre antun.
[Herr?] und Fürst mögen mir Huldigung darbringen,
Ganz mir zugetan sein.
In der Versammlung möge als bevorstehende Verkündigung,
Der schützende Gott[8]) Günstiges und abermals Günstiges verkünden.
Täglich wandle er mit mir,
Gemäss deinem erhabenen unveränderlichen Befehl
Und deiner treuen ununterbrochenen Gnade.[9])

Es handelt sich also, wie die Schlusszeilen zeigen, um ein Königsgebet, gemäss der Bedeutung für das öffentliche Wohl, die man einer Mondfinsternis beimass. Aber, wenn es auch sicher ist, dass dieses Gebet ursprünglich dem Bel von Nippur galt, so ist dennoch anzunehmen, dass man in Babylon, woher wohl die Schreiber Aschurbanapals das Gebet entnahmen, die Huldigung für Marduk in Anspruch genommen hat. Nicht nur wird Bel wie Marduk als Erschaffer der Menschen gepriesen sondern genau so, wie in den Gebeten Nebukadnezars II. Marduk als

---

1) Vergl. in Schalmanesars II. Inschrift (Rawlinson III, 7, Kol. I, 2), wo Bel als Bestimmer der Schicksale und *mûsir eṣurât* [*schamê u irṣitim*] angeredet wird.

2) Hier ist der Name und der Tag des Monats einzuschalten. Das Gebet ist also für eine Mondfinsternis im allgemeinen vorgeschrieben.

3) Die Worte „rufe ich dich an" oder eine ähnliche Formel sind hier hinzuzudenken.

4) Text: König, Regent.

5) Dreierlei Pflanzen werden hier zwar nicht als Opfergaben, aber als symbolische Darbringungen dem Gotte vorgelegt.

6) D. h. etwa Wiederbelebung.

7) D. h. gewähre mir deinen Schutz. 8) *lamassu*.

9) Es folgt die Unterschrift „Gebet an En-lil" und sodann die erste Zeile des folgenden Gebets an Bels Gemahlin „die grosse Herrin, Göttin der Geschicke".

derjenige genannt wird, der den König zur Herrschaft berief,[1]) wird hier dem Bel diese Funktion zuerteilt. Man konnte daher mit Verkennung der Tatsache, dass diese Gleichungen davon herrühren, dass man eben Marduk an die Stelle, die einst dem Bel zukam, setzte, leicht zu der Annahme kommen, dass das Gebet eigentlich dem Marduk galt. Nur die Unterschrift mit der ausdrücklichen Erwähnung En-lils und etwa ein Ausdruck wie „Vater der Götter", den man nicht auf Marduk anwandte, zeigen, dass man das alte Gebet nicht umgestaltet hat, sondern vielleicht als Muster für Mardukgebete in seiner ursprünglichen Gestalt überlieferte.

Wenden wir uns nun zu den Hymnen und Gebeten, die an Marduk gerichtet sind, so ist zunächst abermals daran zu erinnern, dass die Auffassungen, die wir von diesem Gotte in diesem Zweig der religiösen Literatur antreffen, dadurch erweitert werden, dass neben seinem ursprünglichen Charakter als Sonnengott, insbesondere als Gott des Morgens, und der Frühlingssonne, die Übertragung der Rolle des alten Bel von Nippur überall zum Vorschein kommt. Da nun im Grunde genommen diese zwei Gottheiten ganz verschiedene Personifikationen von Naturelementen darstellen, indem Bel vornehmlich ein Sturmgott ist, der sodann in dem zu Nippur entfalteten System zu dem Gott der ganzen Erde mit Inbegriff der über der Erde befindlichen Atmosphäre erweitert ward, im Gegensatz zu Anu, der die Himmelsgegend umfasst,[2]), so fällt es nicht allzuschwer, in den Mardukhymnen die Bestandteile, die eigentlich Bel zukommen, von denjenigen, die dem Marduk als Sonnengott angehören, zu trennen.

Neben Bel, dessen Stelle er direkt einnimmt, im Gegensatz zu Ninib, der zwar auch zu einer Zeit die Rolle Bels übernimmt,[3]) aber stets als dessen Sohn betrachtet wurde, während Marduk als Bel erscheint, wird Marduk, wie wir bereits bei der Besprechung dieses Gottes hervorgehoben haben, auch in enge Beziehungen zu Ea gesetzt.[4]) Wenn auch am Schluss des Schöpfungsepos Ea seinen Namen auf Marduk überträgt, so sind doch die Mardukpriester nicht so weit gegangen, Ea durch Marduk zu ersetzen, sondern sie begnügten sich Marduk als erstgeborenen Sohn Eas darzustellen. Durch diese Verbindung aber war der Weg gebahnt zur Übertragung der Attribute Eas auf Marduk, und um diesen Amalgamierungsprozess ohne Verletzung der Ehre Eas durchzuführen, wird bei der Umgestaltung der alten auf Eridu — Eas Stadt — zurückgehenden Beschwörungstexte[5]) Ea das Geständnis in den Mund gelegt, dass sein Sohn Marduk genau so viel wisse wie er selbst.[6])

Auf diese Weise wird Marduk nicht nur das Haupt des baby-

1) Siehe oben S. 402.
2) Siehe oben S. 84 folg.
3) Siehe oben S. 452 folg., 456, 459 usw.
4) Siehe S. 131 folg.
5) Siehe oben S. 275, 294 folg., 329.
6) Vergl. die stehende Redensart „Was ich weiss, das weisst auch du" z. B. oben S. 295, 329, 343 usw.

lonischen Pantheons, und an Stelle von Bel und Ea der Schöpfer des Universums, der durch den Sieg über Tiamat und ihre Helfer Ordnung und Gesetz in die Welt einführt und für alle Zeiten über die Schicksale der Götter und Menschen verfügt, sondern er übernimmt auch die Rolle Eas als Beschwörer der Dämonen und Befreier der geplagten Menschheit von allem leiblichen Leid und von Drangsal und Kummer, sowie von Hexen und Hexenmeistern. Auch in den Hymnen wird er als Hauptbeschwörer gepriesen, gerade wie er in den Zaubertexten zuweilen neben Ea, ja sogar an Stelle von Ea so genannt wird,[1]) und der Übergang von einem barmherzigen Heilgott zu einer Macht, in deren Gewalt es steht, die bereits dem Tode Preisgegebenen vor ihrem Schicksal zu bewahren, ist leicht gemacht. Als Wassergott ist Ea auch der Spender der Fruchtbarkeit und die Quelle des Segens und Überflusses, und auch diese Rolle wird auf Marduk übertragen. Wir haben also in diesen Hymnen neben den Bestandteilen und Redensarten, die auf Marduk von Bel vererbt sind, auch solche zu unterscheiden, die auf ihn von Ea übertragen sind. Wie in dem grossen Weltschöpfungsepos die spätere „babylonische Version" der Schöpfungsgeschichte aus den älteren Fassungen von „Eridu" und „Nippur" im Interesse des Mardukkultes umgestaltet worden ist,[2]) so deutet auch die Hymnenliteratur auf die Verschmelzung des Ea- und Bel-Kults zu gunsten Marduks. In der Ausbildung der Marduk-Lehre treffen sich und vereinigen sich gewissermassen die zwei älteren Hauptsysteme der Babylonischen Priesterschulen, die in Eridu und Nippur ausgebildet wurden. Eben dieser Umstand verleiht den Marduk-Hymnen ihr besonderes Interesse, wenn auch zugegeben werden muss, dass diese Hymnen zuweilen Anspielungen enthalten, die vorläufig noch nicht klar sind. Zu bemerken wäre noch, dass gerade bei den Marduk-Hymnen die Tendenz hervortritt, die auch in andern Religionen — so besonders in den vedischen Hymnen[3]) — zum Vorschein kommt, einen bestimmten Gott mit den Attributen seiner Nebenbuhler zu versehen, sodass zuweilen der Anschein erweckt wird, als ob es überhaupt nur einen Gott gebe.[4])

So ist es natürlich, dass bei der engen Verbindung zwischen dem Mardukkult zu Babylon und dem in der unmittelbaren Nähe von Babylon ausgeübten Kult von Nebo zu Borsippa, die Attribute des vermutlich älteren Nebo[5]) auch auf Marduk übertragen wurde. Liegen doch sogar Andeutungen dafür vor, dass Nebo ursprünglich als der Erstgeborene Sohn Eas betrachtet wurde, und dass seine Stellung als Sohn Marduks eben ein Ergebnis der Überhandnahme des Mardukkults ist.

1) Siehe oben S. 316, 336 folg., 364 u. s. w.

2) Das Nähere im XXI. Kapitel, wo ich auf Jeremias' Auffassung (A. T. im Lichte des Alten Orients S. 43 und Kapitel III) zurückkommen werde. Siehe auch oben S. 131 folg.

3) Siehe Hopkins, Religions of India S. 139.

4) Siehe oben S. 421 folg.

5) Siehe oben S. 120.

Sodann liegt es nahe, Marduk als ursprünglichen Sonnengott auch mit der Macht und den Eigenschaften des grossen Sonnengottes Schamasch zu bekleiden, und aus demselben Grunde wird Marduk sowohl in den Hymnen wie in den Inschriften der babylonischen Könige in Ausdrücken besungen, die an die Ninib- und Nergal-Lobpreisungen anklingen, während anderseits Anklänge an Adad wohl darauf zurückzuführen sind, dass er als Vertreter des alten Bel auch Eigenschaften aufweist, die ihn mit den Sturmgöttern in Zusammenhang bringt. Nur zu dem Mondgott Sin scheint Marduk weniger direkte Beziehungen gehabt zu haben, es sei denn, dass die Anrufung Marduks neben Schamasch und andern Göttern in Gebeten um Abwendung der infolge der Mondfinsternisse befürchteten Übel[1]) als ein Bindeglied aufgefasst werden kann.

Bei der Auswahl aus der grossen Zahl von Mardukhymnen, die uns vorliegen[2]), scheint es daher angemessen solche vorzuführen, die die Beziehungen des Gottes zu Bel, Ea und den andern Göttern am besten beleuchten.

Der Anfang sei mit einer leider nur teilweise erhaltenen Dichtung[3]) gemacht, in der das Hauptgewicht offenbar auf die Übernahme der Rolle Bels gelegt ist, obwohl Marduk gleich zu Anfang auch als Sohn Eas erscheint. Mit einer deutlichen Anspielung auf den Kampf des Gottes mit den Ungeheuern der Vorzeit wird die schreckeneinflössende Kriegsmacht des Gottes beschrieben.

[Marduk (?)], Herr, Sohn Eas, erhabener [Herr (?)],
[Verwalter (?)][4]) des Heeres des Himmels und der Erde, Bestimmer der Schicksale,
. . . . . Erzeugnis . . . .
. . . [dessen] Erzeugnis ist Tutu,[5])
[Spross (?)] der grossen Königin, Gemahlin des Schag-zu,[6])
Herr, Bel, Fürst von ausgezeichnetem Verstand,
[Der die Leitung von (?)] Schlacht und Kampf der Hand Marduks, des Führers der Götter, [anvertraut hat],
Bei dessen Kampf der Himmel erdröhnt,
Vor dessen Zorn die Tiefe[7]) erzittert,
Vor dessen scharfer Waffe die Götter, sich zurückziehen,

---

1) Z. B. King, Babylonian Magic Nr. 53.

2) In der von Hehn für die Beiträge zur Assyriologie V, 3 angekündigten Abhandlung „Hymnen und Gebete an Marduk“ (als Erweiterung seiner Dissertation [Leipzig 1903]) werden 26 Texte behandelt.

3) Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts I, Pl. 43; der Obvers in besserer Gestalt bei King, Seven Tablets of Creation I, 205. Scheil (Revue de l'Histoire des Religions 36, S. 201) bezeichnet den Text irrtümlich als eine Hymne an Ninib.

4) *pâkid* (?). Vergl. Rawlinson I, Pl. 51 Nr. 1. 13.

5) Eine Bezeichnung des Marduk im Weltschöpfungsepos, die in der Huldigung der Götter nach dem Siege des Gottes als vierter unter seinen fünfzig Namen erscheint (Tafel VII, 9) und gemäss der Bedeutung der Zeichen Tu-Tu als der „Erneuerer der Schöpfung“ erklärt wird (King a. a. O. I S. 93 Anm. 10).

6) Auch dieser Name kommt als neunter unter den fünfzig Namen des Marduk vor (Tafel VII, 35) und wird als „der das Herz der Götter kennt, das Innere durchschaut“ erklärt.

7) *ap-su-u.*

Vor dessen starkem Angriff kein Widerstand möglich ist.
Gewaltiger Gott, der in der Versammlung der grossen Götter seines Gleichen nicht hat,
In dem glänzenden Himmel ist sein Lauf übergewaltig,
In E-kur,[1]) dem sorgsam gepflegten Haus, ist sein Gebot hoch erhaben.
In dem heftigen Sturm[2]) erglänzen seine Waffen.
Durch seine Flamme[3]) werden die steilen Berge zerschmettert,
Und das ausgedehnte wogende Meer überwältigt.[4])
Sohn E-scharra's[5]) ist sein Name, Krieger der Götter wird er genannt.
In dem Flussbett[6]) ist er Herr der Götter über die Menschen.
Durch seinen starken Bogen[7]) werden die Himmel befestigt.
Zum Schutz(?) des grossen Hauses, Regent(?) und Leiter(?).

Hier bricht das Fragment ab und in den folgenden Zeilen sind nur die Worte Annunaki und Igigi zu lesen, woraus wir also schliessen können, dass Marduk hier, wie auch sonst,[8]) als Beherrscher der irdischen und himmlischen Götterscharen gepriesen wird.

Die Hymne setzt natürlich die Existenz der „babylonischen" Version der Schöpfungsgeschichte voraus, weist aber durch die Erwähnung En-lils — mag man den Namen als Bezeichnung des Marduk auffassen oder auf Bel von Nippur beziehen — auf die Umgestaltung der alten Sage hin, wie auch ferner der Umstand, dass der Name des Bel-Tempels E-kur als Himmel gebraucht ward, den Schluss nahe legt, dass dem Verfasser dieser Hymne ein alte Bel-Hymne als Muster vorlag oder wenigstens vorschwebte.

Unverkennbar als Sturmgott und also in der Rolle Bels wird Marduk in einer Hymne gepriesen, die ebenfalls nur teilweise erhalten ist.[9])

„Wer kann deinem Blick[10]) entfliehen?
Dein Wort, das grosse Netz, das Himmel und Erde umspannt,
Lässt sich auf das Meer nieder, und das Meer erschrickt.
Es lässt sich auf den Sumpf[11]) nieder, [und] der Sumpf bricht in Klage aus.

---

1) Hier in bildlichem Sinne als Himmel, durch Übertragung des Tempels zu Nippur auf den himmlischen Wohnsitz der Götter.

2) *imkhullu* — „böser Sturm", der den Marduk in den Kampf mit Tiamat begleitet — siehe Weltschöpfungsepos IV, 45.

3) *nablu* — d. i. der Blitz, mit dem er nach Weltschöpfungsepos IV, 40 seinen Leib füllt.

4) Tiamat wird hier direkt mit dem wild aufgeregten Meer gleichgestellt.

5) Nach dem Kampf gründet Marduk E-scharra (Himmelspalast) als die Wohnung für die Götter. Siehe Weltschöpfungsepos IV, 142—146.

6) Auch in der Tiefe gründet er eine Wohnstätte (Tafel IV, 142).

7) Auch der Bogen erscheint unter der Ausrüstung Marduks — Tafel IV, 38. Vergl. auch die astrologische Deutung des Bogens Tafel V 76—82.

8) Z. B. King, Babylonian Magic Nr. 12. obv. 32.

9) Rawlinson IV², 26 Nr. 4, auch von Jeremias Artikel Marduk, Roscher's Lexikon II Sp. 2367, übersetzt. Soweit der Revers erhalten ist (Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte S. 183 und Rawlinson IV² Additions S. 5) bezieht er sich auf Sarpanitum.

10) Lies *pi-it pu-ri-di-ka* wie oben S. 475. Anm. 6.

11) *ṣuṣu*, das ich mit King (Seven Tablets of Creation I, 1) durch „Sumpf" wiedergebe. Jeremias schlägt dafür „Rohrinseln" vor.

Er lässt sich auf die Strömung des Euphrats nieder,
Das Wort Marduk trübt den Flussboden.[1])
Herr, du bist erhaben, wer ist dir gleich?
Marduk, unter allen den grossen Göttern, bist du erhaben."

Das grosse Netz, das hier mit Marduks Wort zusammengestellt wird, ist das nämliche, worin Bel-Marduk das Ungeheuer gefangen nimmt.[2]) In dieser Hymne wird also der Kampf Bel-Marduks mit Tiamat als ein Sturm aufgefasst, der das Meer in Schrecken setzt, und wie das Meer, so werden die Sümpfe und die Flussströmungen von dem Sturm ergriffen und aufgewühlt. Wir haben es daher mit einem Sturmgott zu tun, der das Meer überwindet, und erst nachdem der Sturm den Sieg davongetragen hat, wird Ordnung und Ruhe wieder hergestellt. Das passt alles vorzüglich auf den Bel von Nippur, nicht aber auf den Frühlingssonnengott Marduk, dessen Herrschaft eben dann beginnt, wenn die Stürme und Güsse des Winters vorüber sind.

Zugleich deutet die Gleichsetzung des Netzes des Gottes mit seinem „Wort" oder Befehl auf die Einwirkung des Ea-Motivs bei dieser Auffassung Marduks hin, denn es ist, wie aus den Beschwörungstexten und andern Zweigen der babylonischen Literatur klar hervorgeht, Ea vornehmlich, der durch sein Wort regiert. Es wird also in dieser Hymne wie in den meisten Marduk-Hymnen der Versuch gemacht, die zwei Hauptströmungen, die bei der Ausbildung des Mardukkults zur Geltung kommen, zu vereinigen, und es handelt sich daher in diesen Dichtungen stets um die Frage, welches Motiv — das Bel- oder das Eamotiv — vorherrschend ist.

Wie in diesen beiden Hymnen die Übertragung der Rolle Bels auf Marduk die Grundlage bildet, wenn auch mit Rücksicht auf die Herübernahme der Eigenschaften, die dem Ea zukommen, so bietet ein Fragment einer Beschwörungshymne ein deutliches Beispiel einer Dichtung dar, in der Marduk den Ea als Beschwörer, Heiler und als Retter vom Tode ersetzt.[3])

Marduk, Grossmagier[4]) der Götter — —
[Marduk,] glänzender Gott, Beschwörer der Götter,
[Marduk, Sohn der] Tiefe,[5]) dessen heilige Formel das Leben [schenkt],
Marduk, Grossmagier der Götter, Beleber der Toten,
[Verlängerer (?)] der Tage des Lebens, der Himmel und Erde strotzend (?) macht,
. . . . heftiger Sturm, der die grossen Dämonen[6]) [verscheucht].

---

1) D. h. dringt bis zum Flussboden hinunter.
2) Siehe Kapitel XXI.
3) Craig a. a. O. I, Pl. 59 (K 8961).
4) Vergl. z. B. oben S. 319 (Maklu-Serie VII, 104), wo Ea genau denselben Titel führt.
5) Hier als Bezeichnung des Ea.
6) *gallê* in allgemeinem Sinne von Dämonen. Siehe oben S. 352.

. . . . Herr der Beschwörung, vor dem sich Dämonen[1]) und Krankheitsdämonen[2]) verbergen,
[Herr (?)], der die Krankheit austreibt, die Länder zerstört . . .
. . . . Krieger der Götter, Zerstörer der Bösen,
. . . . Regierer der Weltrichtungen, Schützer des Lebens,[3])
. . . . Beleber der Toten, Herrscher[4]) des Himmels und der Erde,
. . . . von weitem Sinn, ausgezeichnet [an Verstand].

Wir haben hier das umgekehrte Verhältnis wie in den oben angeführten Hymnen, indem in dieser Hymne Marduk vornehmlich in der Rolle auftritt, die dem Ea zukommt, während daneben auch auf Attribute Rücksicht genommen wird, die sich auf den Weltbildner und den mächtigen Sturmgott beziehen. Unter diesem Gesichtspunkt erklärt sich der Übergang von dem Krankheitsheiler zu dem Ländererschütterer, als welcher er in der achten Zeile auftritt, und da einmal der Übergang von dem Ea- zu dem Bel-Motiv in der Auffassung des Gottes gemacht ist, so folgen noch einige andere Bezeichnungen, die sich auf Marduk als den Krieger und den starken Herrscher beziehen. Einen ähnlichen Übergang treffen wir wieder in der elften Zeile an, wo Marduk, indem er die Rolle Eas übernimmt, als Beleber der Toten angerufen wird, während in der zweiten Hälfte der Ausdruck *uschumgallu* an die mächtigen Ungeheuer erinnert, gegen die Bel in den Kampf zieht.[5]) Mit Anspielung auf die Kraft, die die *uschumgalle*, die Drachen im Gefolge der Tiamat, entfalten, wird Marduk als mächtiger Herrscher des Weltalls gepriesen.

Noch deutlicher werden die Eigenschaften Eas auf Marduk übertragen in einer jüngst zu Sippar gefundenen Hymne[6]).

Mächtiger Herr der Götter, starker Marduk,
Berater, Geliebter des Ea, dessen Befehl durchdringt.
Vor seinem[7]) mächtigen Befehl [verbeugen sich?] die grossen Igigi,
, . . . das heilige Gemach, und die Annunaki verbeugen sich vor dir.
Herr der untern (?) Erde, barmherziger, Erzeuger der Fruchtbarkeit,[8])
Hüter der Opfer für die Götter, Begründer der Städte,
Leiter der Flussquellen, Öffner der Quellen,
Herr der Länder, König des Himmels und der Erde, Überfluss gewährend.
Gott, ohne den in der Tiefe das Schicksal der Menschen nicht bestimmt wird.
Du schaust auf alle Wohnstätten der Bösen — du zerstörst [ihr] Gebiet
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

1) *gallê*.
2) *namtarê* (Plural von *namtar*) wiederum in allgemeinem Sinne angewandt.
3) Diese Zeile nach den „Corrections" zum 2. Bande von Craigs Assyrian and Babylonian Religious Texts S. X hier einzusetzen. 4) *uschumgallu*.
5) Auch King Nr. 12. 32; Rawlinson IV², 21*, 1 (c) Kol. III, Zeile 6 usw. Man wird sich erinnern, dass auch Nebo und Nergal *uschumgallu* genannt werden. Siehe oben S. 446 und 469.
6) Scheil, Une Saison de Fouilles à Sippar (Kairo 1902) S. 97—98.
7) d. h. Marduks.
8) Text: (ilu) Asch-na-an, Korngott und sodann Korn und Feldertrag im allgemeinen, ähnlich wie der Name einer Getreidegöttin Nidaba als Bezeichnung für Getreide gebraucht wird, z. B. Rawlinson V, Kol. I, 48. Siehe oben S. 95 und unten S. 499.

Welcher Gott im Himmel und auf Erden kommt dir gleich?
Erhaben bist du über sämtliche Götter.
Unter den Göttern geht dein Rat voraus.
Du übertriffst Ea den Vater, der dich erzeugt hat.

Ausführlich werden die Eigenschaften Marduks als Heiler und Befreier von dem Bann der Krankheitsdämonen in einem längeren Text beschrieben, der, wie es scheint, zu einer für den Mardukkult bestimmten Beschwörungsserie gehört.[1]) Wir hätten also hier wie in andern Fällen[2]) ein Stück aus dem Archiv des Marduktempels von den Schreibern Aschurbanipals für ihren königlichen Herrn kopiert. Mit den Kultverrichtungen für den exorzirenden Priester werden abwechselnd die Gebete an Marduk angegeben, die in Verbindung mit den Opfergaben und zeremoniellen Handlungen von dem Leidenden gesprochen werden sollen. Die Auseinandersetzung des Rituals selbst, das manche interessante Punkte aufweist, wollen wir uns bis zu dem Kapitel über die babylonischen Kulte aufsparen[3]) und uns hier auf das mit dem Ritual verbundene Hauptgebet beschränken.[4]) Es beginnt mit der Anrufung des Marduk als des starken Gottes, geht aber bald zur Hervorhebung der Eigenschaften über, die ihm als Sohn des Ea und als Frühlingssonnengott, der die Natur bildet, zukommen.

Marduk, Herr der Länder, grimmiger[5]) . . . . . .
Gewaltiger, einziger, vollkommener . . . . .
Erhabener Held, [dessen Befehl unveränderlich ist] . . . .,
Starker, mit weitem Sinn, Fürst . . . . .
Marduk, gewaltiger, ausgezeichneter, dessen [Rang erhaben ist].
Starker, kräftiger[6]), ...
Sturmflut, die Waffe, [gegen den kein Widerstand möglich ist (?)],
Sohn des Du-azzaga,[7]) vollkommener [Bestimmer des Schicksals]
Sohn des Lugal-Dul-azagga . . . . . der grossen [Götter].
. . . Marduk, [Herr, der die Träume, Wunder (!) und Zeichen günstig macht][8]),
Marduk, Herr des Überflusses [und der Fülle (?)], der Segen herabstürmen lässt],
Herr der Gebirgsquellen und der Gewässer, Gebieter der Berge,
Öffner der Gräben und Cisternen, Leiter der Flussströmungen,
Spender des Getreides[9]) und der Fruchtbarkeit (?), Schöpfer des Korns und Weizens, Erneuerer des Grüngewächses,
Du machest erglänzend, was irgend einem Gotte oder einer Göttin zukommt, erglänzend unter ihnen (?) bist du.
Herrscher[10]) der Annunaki, Aufseher[11]) über die Igigi,
Weiser, Erstgeborener des Ea, Schöpfer der gesammten Menschheit,

1) King, Babylonian Magic Nr. 12 = Rawlinson IV² 57 und Additions S. 11. Die Ergänzungen zum Teil nach Hehn, Sünde und Erlösung S. 22.
2) Siehe oben S. 441 und unten 502 folg. 3) Kapitel XXVI. 4) Zeilen 17—94
5) Lies *schalbabu*. Vergl. Rawlinson IV², 21*, 1 (c) Kol. III Zeile 3.
6) *pu-un-gu-lu*. Siehe Delitzsch, Handw. 536b.
7) Gott des glänzenden Gemachs, d. i. Ea. Siehe S. 471 Anm. 8.
8) So Hehn. 9) (ilu) Asch-na-an. Siehe oben S. 498 Anm. 8 und unten S. 511. 10) *uschumgallu*. Siehe oben S. 498 Anm. 5.
11) *aschiru*. Siehe oben S. 207 und die dort Anm. 6 angeführte Abhandlung des Verfassers.

Herr bist du, und gleich Vater und Mutter [unter den Menschen (?)] waltest du.
Du bist gleich Schamasch, Erleuchter [ihrer] Finsternis.

Es folgt somit der Übergang zu den Leiden des Bedrückten, der den Marduk als den Barmherzigen, dessen Sinn auf die Sorgen der gesamten Menschheit gerichtet ist, um Erlösung anfleht. Sodann aber, nachdem er seine Leiden ausführlicher angegeben und seine an Verzweiflung grenzende Lage beschrieben hat, verbindet er mit dem Gebet an Marduk die Anrufung seines besondern Schutzgottes und seiner Schutzgöttin, und, da dieser Anruf einen beträchtlichen Teil der Tafel umfasst,[1]) so ist wohl anzunehmen, dass er passend dem aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzten Marduk-Ritual einverleibt worden ist. Gegen Schluss des Gebetes kommt er auf Marduk zurück, wobei die Hinzufügung von Ea und seiner Gemahlin Damkina wieder auf die engen Beziehungen zwischen Marduk und Ea hinweist.

Anknüpfend an die Reinigungszeremonien schliesst er sein Gebet:[2])

Möge das Reinigungsgefäss des Marduk Gnade gewähren,
Möge die Fackel des glänzenden Feuergottes[3]) mich reinigen,
Auf Befehl Eas, des Königs der Tiefe, des Vaters der Götter, des weisen Gottes![4])
Beim Erheben meiner Hände möge dein Herz, o Marduk, Grossmagier der grossen Götter, Führer der Igigi, sich beruhigen,
So werde ich den Befehl Eas verherrlichen, und möge ich, o Königin Damkina, rechtgeleitet werden.
Lass mich, deinen Diener N. N., Sohn des N. N., leben und gesund bleiben,
Lass mich deine Gottheit verehren, in Demut dir huldigen.
O mein Gott, lass mich deine Stärke verkünden,
O meine Göttin, lass mich deine Grösse preisen.

Daraufhin sagt der exorzierende Priester:

Und auch ich, der Beschwörer, dein Diener, will in Demut dir huldigen.

Ähnlich lautet ein Gebet an Marduk, das, wie das soeben besprochene, einem Regenten in den Mund gelegt ist, und das ebenfalls einen Bestandteil eines längeren Beschwörungsrituals bildet.[5])

Starker, gewaltiger, Herr der Stadt Aschur (?),[6])
Erhabener Fürst, Erstgeborener Eas,
Marduk, grimmiger, der E-gurra[7]) erfreut,
Herr von E-sagila, die Stütze Babylons, der E-zida lieb hat,

1) Zeile 62—84. 2) Zeile 85—94.

3) Geschrieben (ilu) *Gisch-bar* + (ilu) *Axag*.

4) Geschrieben *Nin-schi-axag* = „Herr des glänzenden Auges", nach Rawlinson II, 58 Nr. 5 Zeile 6 Bezeichnung des Ea als „Ea der Weisheit".

5) In mehreren Exemplaren erhalten und in zwei verschiedene Texte mit kleinen Abweichungen einverleibt, (a) Rawlinson IV², 21*, 1 (C) Kol. III Zeilen 1—21 und (b) King, Babylonian Magic Nr. 9, Obv. Zeilen 1—26.

6) Falls die Lesung *alu An-khi* richtig ist (*khi* ist zweifelhaft), so müssen wir annehmen, dass die Schreiber Aschurbanipals ihrem königlichen Herrn zu Liebe den Namen Aschur an Stelle von Babylon eingesetzt haben.

7) Heiligtum des Ea zu Eridu, geschrieben als „Haus des Sumpfes" (oder Rohrdickicht). Vergl. King Nr. 4. 14, wo Damkina als „die Herrin von E-gur-ra" bezeichnet wird.

Erhalter des Lebens, Herrscher von E-makh-tila, Erneuerer des Lebens,
Schutz des Landes, Beschützer der ausgebreiteten Menschheit, Beherrscher sämtlicher Heiligtümer,
Dein Name erklingt im Munde der ganzen Menschheit.
O Marduk, grosser Herr, auf deinen erhabenen Befehl lass mich leben und gesund bleiben,
Lass mich deine Gottheit schauen!
Was ich im Sinne habe, lass mich erreichen!
Lege Gerechtigkeit in meinen Mund,
Setze Gnade in mein Herz!
Rückkehr und Bestand mögen als Gnade verkündet werden.
Möge mein Gott[1]) meine Rechte erfassen,
Möge meine Göttin[2]) meine Linke erfassen,
Möge mein wohlgefälliger Gott feststehen an meiner Seite,
Gewähre und befiehl Erhörung und Gunst,[3])
Lass das Wort, das ich ausspreche, wie ich es spreche, günstig sein!
O Marduk, grosser Herr, befiehl Leben,
Befiehl das Leben meines Lebens!
Da ich dir glänzend gehuldigt habe, lass mich gesättigt werden.[4])
Bel mache dich gross, möge Ea dich erhöhen,
Mögen die Götterscharen dich segnen,
Mögen die grossen Götter dein Herz erfreuen!

Als weitern Beweis für die Vereinigung von religiösen Gebräuchen, die auf Anschauungen primitiver Art ruhen, mit Anrufungen an die Götter, die von einer fortgeschrittenen Auffassung der Göttermacht zeugen, sei noch ein Gebet aus einem Beschwörungstext mitgeteilt, das sich durch die Hervorhebung der Barmherzigkeit Marduks auszeichnet:[5])

[Grosser König(?)], Herr der Länder,
Erstgeborner [Sohn] des Ea,
[Marduk?], der im Himmel und auf Erden gewaltig ist,
[Marduk], grosser Herr der Menschen und König der Länder,
[Marduk . . . . . .], Gott der Götter,
[Fürst] des Himmels und der Erde, der seinesgleichen nicht hat,
[Liebling(?)][6]) des Anu und des Bel,
Barmherziger unter den Göttern,
Barmherziger, der es liebt Tote zu erwecken,
Marduk, König des Himmels und der Erde,
König von Babylon, Herr von E-sagila,
König von E-zida, Herr von E-makhtila,

1) Mein Schutzgott. 2) Meine Schutzgöttin.

3) D. h. Schenke Erhörung und befiehl Gunst. Siehe oben S. 445 Anm. 17.

4) Hier allgemeiner Ausdruck für Lebensglück. Vergl. die in den Gebeten der Könige so häufig wiederkehrende Formel „Lass mich gesättigt werden an Nachkommenschaft". Siehe z. B. oben S. 411 u. s. w.

5) Rawlinson IV², 29, Nr. 1, Zeilen 9—51 des Obv. u. Rev. 1—18, in „ideographischer" und „phonetischer" Rezension. Die Anfänge der ersten sieben Zeilen von Hehn, „Sünde und Erlösung nach Biblischer und Babylonischer Anschauung" S. 27, ergänzt. Übersetzungen auch in Jeremias' Artikel „Marduk" (Roschers Lexikon II, 2 Sp. 2355) und Fossey, „La Magie Assyrienne" S. 364—369, und schon früher von Sayce und Lenormant.

6) Hehn ergänzt „Genosse", was aber nicht zutreffend ist.

Himmel und Erde sind dein.
Der Ort des Himmels und der Erde sind dein,
Die Beschwörung des Lebens ist dein,
Der Speichel des Lebens ist dein.
Die reine Beschwörung, die Beschwörungsformel der Tiefe[1]) ist dein.
Die Menschheit, die schwarzköpfigen Menschen,
Alles auf der Erde existierendes beseelte Wesen ist dein.
Die vier bestehenden Himmelsgegenden,[2])
Die Igigi der Gesamtheit des Himmels und der Erde,
So viel ihrer sind,
Auf dich ist ihr Sinn gerichtet.
Du bist [ihr] *schedu*,
Du bist [ihr] *lamassu*,
Du bist es, der ihnen Leben verleiht,
Du bist es, der sie wiederherstellt.[3])
Barmherziger unter den Göttern,
Barmherziger, der es liebt Tote zu erwecken,
Marduk, König des Himmels und der Erde,
Deinen Namen will ich nennen, deine Grösse verkünden,
Die Verkündigung deines Namens preisen die Götter.
In Demut will ich dir huldigen.

Bei der Stellung, die Marduk im babylonischen Pantheon einnimmt, sind begreiflicherweise diejenigen Hymnen von besonderem Interesse, die sich insbesondere mit dem Mardukkult in dem Haupttempel E-sagila beschäftigen. Es mögen daher hier einige Beispiele von Dichtungen angeführt werden, die, obwohl nur durch Kopien aus Aschurbanapals Bibliothek bekannt, sicherlich aus dem Tempelarchiv zu Babylon stammen. Ein interessanter und wertvoller Beweis hierfür ist jüngst durch die deutschen Ausgrabungen in der Stadt Babylon geliefert worden und zwar durch die Auffindung einer Marduk-Hymne,[4]) die schon vorher durch eine Kopie der Schreiber Aschurbanipals bekannt war.[5]) Der Vergleich zwischen dem Original und der Abschrift zeigt zugleich, dass sich die Abschreiber nicht scheuten, kleine Änderungen vorzunehmen, und in diesem Falle haben sie sogar einige Zeilen am Schluss hinzugefügt, mit direkter Erwähnung des Namens des assyrischen Königs Aschurbanipals, um dieselbe ihrem königlichen Herrn mundgerecht zu machen[6])

1) Anspielung auf die in Beschwörungsserien öfters vorkommende *schipat Eridu* „Beschwörungsformel von Eridu" (siehe oben S. 343, 346 usw.), die nach dieser Stelle ebenfalls in dem Machtbereich Marduks liegt, obwohl sie ursprünglich dem Ea eigen ist. 2) Diese Zeile ist von Hehn ausgelassen.

3) *muschallim* scheint medizinischer Ausdruck zu sein für „Gesunden".

4) Siehe Mitteilungen der Deutschen Orient-Ges. Nr. 9 und Weissbach, Babylonische Miscellen S. 36—41 und Tafeln 13—14, und vergl. oben S. 441 Anm. 3.

5) Rawlinson IV², 18, Nr. 2.

6) Die Zeilen (Rawlinson IV², 18, Nr. 2, Rev. 11—14) lauten: „Lass den Aschurbanipal, den Hirten, der dich auszeichnet, leben, erhöre sein Gebet! Das Fundament seines königlichen Thrones befestige in Güte, und möge er das Zepter des Volkes dauernd führen". Falsch ist die Auffassung dieses Zusatzes bei Hommel, Semitische Völker S. 324.

oder seinen Zwecken anzupassen. Nach der Unterschrift des babylonischen Originals war die Hymne für den 11. Tag des Festmonats Nisan — des ersten Monats — bestimmt, für den Wiedereinzug Marduks in seinen besondern Raum im Tempel E-sagila.[1]) Daher durchzieht die Hymne der Hauptgedanke, dass der grosse Gott beim Schluss des Festes „Ruhe", d. h. Versöhnung seiner Stadt, seinem Reich und dessen Bewohnern gewähren möge. Hatte doch das Neujahrsfest, das während der ersten Hälfte des Frühjahrsmonats gefeiert wurde, einen ernsten, ja sogar düsteren Anstrich, da während dieser Tage Marduk im Verein mit seinem Hofkreis die Schicksale des Landes und der Menschen für das kommende Jahr bestimmte. Um so wichtiger war es, am Schluss des Festes die Versicherung zu erlangen, dass der Gott gnädig und wohlgesinnt sei. Dieser Wunsch wird durch den technischen Ausdruck „Ruhe", der als Refrain durch die Hymne klingt, ausgedrückt. Der Wert dieser Hymne wird noch dadurch erhöht, dass neben Marduk die Götter genannt werden, die eben seinen Hofkreis bildeten, für die, wie wir besonders aus den Inschriften Nebukadnezars II. wissen,[2]) Heiligtümer oder Kapellen innerhalb des heiligen Terrains E-sagilas errichtet wurden. Sämtliche Mitglieder dieses Kreises begleiteten in feierlicher Prozession den Marduk bei seinem Wiedereinzug in seinen heiligen Raum im Tempel, und man darf sich wohl vorstellen, dass bei Gelegenheit dieser Prozession der Chor der Priester diese Hymne sang — die also lautete:

O Herr, bei deinem Einzug in das Haus, | [möge dein Haus sich deiner freuen].
Gewaltiger Herr, Marduk, bei deinem Einzug in das Haus, | möge dein Haus[3]) sich deiner freuen.
Grosser Krieger, Herr En-bi-lu-lu,[4]) bei deinem Einzug in das Haus, | möge dein Haus sich deiner freuen.
Ruhe,[5]) Herr, Ruhe, Herr, | möge dein Haus sich deiner freuen.
Ruhe, Herr von Babylon, | möge dein Haus sich deiner freuen.
Ruhe, Herr von E-sagila, | möge dein Haus sich deiner freuen.
Ruhe, Herr von E-zida,[6]) | möge dein Haus sich deiner freuen.
Ruhe, Herr von E-makh-ti-la,[7]) | möge dein Haus sich deiner freuen.
E-sagila, das Haus deiner Herrschaft, | möge dein Haus sich deiner freuen.
Deine Stadt rufe dir „Ruhe" zu, | möge dein Haus sich deiner freuen.
Babylon rufe dir „Ruhe" zu, | möge dein Haus sich deiner freuen
Der grosse Anu,[8]) Vater der Götter, | rufe dir „Ruhe, endlich"[9]) zu.

1) Das Nähere hierüber im XXVI. Kapitel. 2) Siehe z. B. Rawlinson I, 55, Kol. IV, 14—65. 3) Hier und in den folgenden Zeilen stets abgekürzt „Dein Haus".
4) Bezeichnung des Marduk als „Herr, der der Menschheit befiehlt". Vergl. unten S. 517, Reisner, Sumerisch-Babylonische Hymnen Nr. 23, Obv. 25 und öfters.
5) „Ruhe" Abkürzung für die in Klageliedern und Bussgebeten so oft wiederkehrende Redensart „Möge dein Herz sich beruhigen" im Sinne von Nachlassen des göttlichen Zorns. 6) Nebos Tempel zu Borsippa und auch Bezeichnung eines Nebo-Heiligtums innerhalb von E-sagila.
7) Tempel oder Kapelle des Nebo in Borsippa. Siehe auch oben S. 501.
8) In der sumerischen Zeile durch (an) Gu-la „der grosse Gott" ausgedrückt.
9) Wörtlich: „Wann endlich Ruhe", Abkürzung für „Wann wird sich dein Herz beruhigen".

Der grosse Berg,[1]) Vater Bel,[2]) | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.[3])
Die Herrin von Stadt und Haus, die grosse Mutter Belit, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Ninib,[4]) der Erstgeborene Bels, mit erhabener Streitmacht von Anu, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Sin, die Leuchte des Himmels und der Erde, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Der starke[5]) Held Schamasch, Sohn der Nin-gal,[6]) | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Ea, König der Tiefe, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Damkina, Herrin der Tiefe, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
[Sarpanitum],[7]) die Schwiegertochter der Tiefe, |
[Der treue Bote] Nebo | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
[Die Braut,[8]) Erstgeborene] des Ib, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
. . . . . Taschmitum | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.[9])
Die erhabene grosse Herrin Nanâ, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Der Herr Madanu,[10]) der Aufseher der Annunaki, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Bau, die gnädige Gemahlin, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Adad, geliebter Sohn des Anu, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Schala, die grosse Herrin, | rufe dir „Ruhe, endlich“ zu.
Der Herr, Machthaber, der in E-kur wohnt, das Gemüt deiner Göttlichkeit[11]) beruhige sich.
Herr der Götter bist du, | die Götter des Himmels und der Erde mögen deinen Zorn beruhigen.
Deine Stadt Nippur verwirf nicht, | „Herr, ruhe“, rufe man dir zu.
Sippar verwirf nicht, | „Herr, ruhe“, rufe sie dir zu.
Babylon, die Stadt deiner Freude, verwirf nicht, | „Herr, ruhe“, rufe man dir zu.
Blicke gnädig auf dein Haus, blicke gnädig auf deine Stadt, | „Herr, ruhe“, rufe man dir zu.
Blicke gnädig auf Babylon und E-sagila, | „Herr, ruhe“, rufe man dir zu.
Den Riegel Babylons,[12]) den Verschluss E-sagilas, die Umhegung[13]) Ezidas,

---

1) Über diese Bezeichnung des Bel von Nippur siehe oben S. 55.

2) In der „sumerischen“ Zeile Mu-ul-lil; in der babylonischen En-lil.

3) Hier und in den folgenden Zeilen abgekürzt „Wann“.

4) Beachte die Reihenfolge Bel (Vater), Belit (Mutter), Ninib (Sohn).

5) *da-ar-ru*.

6) Gemahlin des Sin.

7) Ergänzungen in diesen und den folgenden Zeilen nach Rawlinson IV², 21* Nr. 2, Rev. 15—17. Da Ea Vater des Marduk ist, so ist Sarpanitum seine Schwiegertochter.

8) Oder „Schwiegertochter“, wie Weissbach vorschlägt.

9) Hier — als Anfang des Reverses der Tafel — nicht abgekürzt.

10) D. i. Nin-girsu als Gemahl der Bau. Siehe oben S. 59, und vergl. Rawlinson II, 57 obv. 19c, wo wohl anzunehmen ist, dass *Ma-da-nu-nu* = Ninib für *Madanu* verschrieben ist.

11) Geschrieben (ilu) *a-nu-ti-ka*, wörtlich „deiner Himmlischkeit“. Gemeint ist Bel von Nippur.

12) In Weissbachs Text in der „assyrischen“ Zeile durch „schu-ma“ als Wiederholungszeichen ausgedrückt; IV R 18, Nr. 2, dagegen ausgeschrieben Ba-bi-lu.

13) *lipittu* — aber nicht „Ziegel“, wie Weissbach übersetzt. Die drei Ausdrücke sind wohl nur als poetische Bezeichnungen aufzufassen.

An ihre Stätten führe zurück[1]) die Götter des Himmels und der Erde, |
„Herr, ruhe", rufe man dir zu.[2])

Dieser Text bietet durch die sorgsame Abteilung der Zeilen im babylonischen Original ein besonders schönes Beispiel für die Anpassung solcher Dichtungen an den Kult. Nicht nur wird jede Zeile durch einen Trennungsstrich in zwei Teile zerlegt, die sich zu einander gleich Anruf und Response verhalten, wobei vorauszusetzen ist, dass der zweite Teil von jeder Zeile von dem Priesterchor gesungen wird,[3]) sondern die sich entsprechenden „ideographischen" und „phonetischen" Zeilen werden ebenfalls durch einen Rahmen abgegrenzt, und laut der Unterschrift umfasst die Hymne 36 solche Abgrenzungen. Die Dichtung selbst besteht aus drei Hauptbestandteilen, angedeutet durch die verschiedenen Stichworte des Refrains:

(a) Dein Haus möge sich deiner freuen, (b) Rufe dir „Ruhe, endlich" zu,
(c) Herr, „Ruhe", rufe man dir zu.

Entsprechend diesen Abteilungen wird zuerst Marduk unter verschiedenen Namen und in Verbindung mit den Hauptheiligtümern innerhalb des Terrains von E-sagila und schliesslich die Hauptstadt selbst angerufen. Sodann folgt als zweiter Absatz die Anrufung der Hauptgötter des Pantheons — im ganzen sechzehn. Der Anfang wird mit der Zweiheit Anu und Bel gemacht, sodann wird die Gemahlin des Bel und dessen Sohn Ninib erwähnt, die gewissermassen mit Bel eine besondere Dreiheit für sich bilden, und erst nach Sin und Schamasch kommt Ea mit seiner Gemahlin. Marduk wird geflissentlich ausgelassen, seine Gemahlin dagegen hineingebracht mit Beziehung auf Marduks Stellung zu Ea. Es folgen die drei Paare Nebo und Taschmitum, Ningirsu und Bau, Adad und Schala, wobei es zweifelhaft bleibt, ob Nanâ hier nur als Nebenbezeichnung der Taschmitum[4]) aufzufassen ist, oder ob hiermit die selbständige Göttin von Erech gemeint sei. Diese Reihenfolge ist eigentümlich, und wenn auch alle die erwähnten Götter mit Ausnahme des Anu in den Inschriften der neu-babylonischen Könige vorkommen und wir deswegen berechtigt sind, dieselben zum Hofkreis des Marduk zu rechnen, so wird doch gerade durch die Hinzufügung von Anu sowie durch die Hervorhebung Bels und seiner Familie am Anfang der Reihen-

1) Assyrische Abschrift *li-tur* „möge zurückkehren"; das babylonische Original dagegen *tu-ur-ra*. Die zwei Schlusszeilen im babylonischen Original innerhalb eines Rahmens gesetzt — also als eine Zeile zu betrachten.

2) Hier fügt die assyrische Abschrift die oben (S. 502 Anm. 6) mitgeteilten Zeilen hinzu und von der ausführlichen Unterschrift im babylonischen Original bietet die assyrische Abschrift nur die eine Zeile „Gebet an Marduk".

3) Die Einteilung erinnert an die Methode, die in den Hallel-Psalmen (vergl. Psalm 118), verfolgt wurde, und darf wohl als Muster, das den jüdischen Psalmendichtern vorschwebte, betrachtet werden.

4) Siehe oben S. 125.

folge der Verdacht erweckt, dass hier eine ältere Aufzählung zu grunde liegt, die sich an den Belkult von Nippur knüpft. Dieser Verdacht wird dadurch erhöht, dass an Stelle von Nin-karrak oder Gula, die in der späteren babylonischen Periode stark hervortritt, der alte Name Bau gebraucht wird und auch die Benennung Nin-girsu als Madanu ist auffallend. Natürlich ist bei dieser Annahme nicht ausgeschlossen, dass die alte Aufzählung einer Umgestaltung unterworfen wurde. Im Gegenteil, auf eine derartige Umgestaltung deutet die Stellung, die dem Ea zuerteilt wird, und es hat den Anschein, da auf allen Fällen die gewöhnliche Dreiheit Anu, Bel und Ea nicht die Grundlage in der Aufzählung bildet, wie das gewöhnlich in den babylonischen Grenzurkunden der Fall ist,[1]) als ob die Gruppe Ea und Damkina, Sarpanitum, Nebo und seine Gemahlin Taschmitum-Nanâ, die sich besonders eng an den Mardukkult anschliessen, eben dem Marduk zu Liebe behufs Anpassung der Dichtung für das Mardukfest hinzugefügt worden sind. Auf den Belkult von Nippur weist die dritte Abteilung noch deutlicher hin, denn es kann natürlich keinem Zweifel unterliegen, dass der „Machthaber, der in E-kur wohnt" und der „Herr der Götter" den Nippurschen Bel bezeichnen. Die Reihenfolge Nippur, Sippar und Babylon, die, wie Weissbach bemerkt,[2]) einer wichtigen Stelle in einer Inschrift Nebukadnezars II. zu grunde liegt und auch sonst vorkommt,[3]) lässt sich nur dadurch erklären, dass wir einen Teil einer alten Neujahrshymne vor uns haben, die ursprünglich für Nippur bestimmt war, und die durch die Hinzufügung von Sippar und Babylon für die zur Zeit der neu-babylonischen Periode bestehenden Verhältnisse mundgerecht gemacht wurden. Auch dass in der Unterschrift zu unserem Text Marduk nicht mit seinem eignen Namen, sondern als (ilu) Bel[4]) angeführt ist, findet bei dieser Annahme als eine Spur des ursprünglichen Charakters der zweiten und dritten Abteilungen der Hymne eine befriedigende Erklärung, wenn auch auf diesen Umstand bei dem häufigen Vorkommen des Namens Bel (mit Götterdeterminativ) als Bezeichnung für Marduk besonders in den Inschriften des Nebukadnezars und im appellativen Sinne von „Herr" kein zu grosses Gewicht zu legen ist.[5])

Wir hätten also, falls die hier vorgetragene Auffassung der Dichtung richtig ist, den Beweis geliefert, dass selbst bei Marduk-Hymnen, die sich direkt auf den Kult zu Babylon beziehen, die Spuren des gewissermassen sekundären Charakters, den Marduk als Vertreter des alten Bel aufweist, sich deutlich erhalten haben.

---

1) Siehe oben S. 185. 2) a. a. O. S. 41.
3) Siehe das folgende Kapitel. 4) Zeile 80 *(ilu) En-lil.*
5) Die Schwierigkeiten, die Weissbach (a. a. O. S. 40—41) empfindet, rühren davon her, dass er das Verhältnis zwischen Bel-Nippur und Bel-Marduk nicht richtig auffasst. Übrigens steht Rawlinson I, Pl. 65, Z. 3 *En-lil*, was sich gewöhnlich auf Bel-Nippur bezieht und nicht gar zu oft auf Marduk angewandt wird. Siehe jedoch unten S. 510.

Es ist wohl kaum als Zufall zu betrachten, dass sich die Zeilen, die in der assyrischen Abschrift hinzugefügt wurden, auf den König Aschurbanipal beziehen. Lag es doch diesem König besonders am Herzen, die Schmach, die dem Marduk durch Zerstörung seiner Stadt unter der Regierung seines Grossvaters Sanherib angetan worden war, durch besondere Fürsorge für das Mardukheiligtum wieder gut zu machen. Er brachte, wie wir gesehen haben,[1]) das Bild des Marduk aus der assyrischen Hauptstadt nach Babylon zurück, und wir dürfen wohl annehmen, dass sich der König selbst an der feierlichen Prozession am Neujahrsfeste beteiligte, bei welcher Gelegenheit die Bitte um lange Regierung und einen befestigten Thron zu der Prozessionshymne von seinen Schreibern hinzugefügt wurde. Ausser dem oben angeführten Gebet[2]) Aschurbanipals an Marduk haben wir in der Widmung eines goldenen Kultgeräts an den Hauptgott Babylons einen weiteren Beweis für die Huldigungen, die dieser König dem Marduk darbrachte.[3]) Auch diese Widmung beginnt mit einem Gebet an Marduk, das sich ebenfalls besonders auf Babylon und E-sagila bezieht.

An Marduk, den erhabenen Herrn, den König der Götter, den mächtigen Herrn . . . . .
Von erhabener Streitkraft, den Führer sämtlicher Herren,[4])
Den starken, den Führer des Himmels und der Erde, den Leiter der Anunnaki,[5])
Den Waffenträger, den starken, gewaltigen der grossen Götter, . . .
Den gewaltigen, vollkommenen, [dessen Befehle] nicht überschritten werden,
Marduk . . . . . der alle Bösen zerstört . . . .
Aufseher des Weltalls, der das grosse Zepter führt, mit Ehrfurcht erfüllt,
Der den Riegel des Himmels und der Erde festhält, der weise, kräftige . . . . .
Sein eigener [Ratgeber?], der in dem gesamten Überfluss (?),[6]) . . .
Herr der Quellen,[7]) Tiefen und Gewässer,[8]) . . .
Barmherziger Herr, der Anflehen annimmt, [Gebet] erhört.
König von Babylon, Herr von E-sagila, das Haus [deiner Göttlichkeit], . . .
Der den gerechten Richterspruch erteilt, Leiter [der Menschheit].

---

1) Siehe oben S. 419. 2) Siehe oben S. 419.

3) Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts I, Pl. 10—12, und in besserer Gestalt bei Strong, Journal Asiatique 1893, S. 361—385.

4) *bêlê*.

5) Ein teilweises Duplikat fügt hier hinzu:
„Mit der Krone glänzender Herrschaft bedeckt,
Sonne der Götter, von starkem Glanz,
Starker der Starken, von weitem [Sinn?],
Von ausgedehntem Herzen, [dessen] Inneres [man nicht durchschaut?],
Mit einem weiten Herz ausgestattet,
Dessen Verstand man nicht erfasst."

6) So nach Strong, Journal Asiatique 1903 S. 381, dem Martin, Textes Religieux usw. S. 47, folgt. 7) Also Marduk gleich Ea.

8) Der Text K 3412 fügt hinzu:
„Schöpfer der Menschheit (wörtlich „Schwarzköpfigen"),
Herr [sämtlicher?] Geschöpfe."

Sodann verbreitet sich der König des längeren über die Veranlassung zur Weihung des kostbaren Kultgeräts als Andenken an des Königs Sieg über Elam und die Meder, den er dem Beistand Marduks und seiner Gemahlin Sarpanitum zuschreibt. Am Schluss der Inschrift[1]) wendet er sich abermals an Marduk und Sarpanitum, sowie an Nebo und Taschmitum.

Auf ewig, o Marduk, grosser Herr, schaue gnädig auf dieses goldene Opfergefäss,
Sei mir, Aschurbanapal, gnädig, wenn ich dich anrufe.[2])
Nimm an mein Flehen, erhöre meine Bitte, lass nicht Krankheit [über mich kommen].
Wenn dieses goldene Opfergefäss vor deine Gottheit [gebracht wird?].
Auf das Darbringen der „Haupt-" und der „Beständigen" Opfer blicke gnädig,
Gesundheit, Herzensfreude, heiteren Sinn und langes Leben gewähre mir,
Ein gerechtes Zepter, einen festen Herrscherstab über die Menschen [schenke mir]!
Auf deinen erhabenen Befehl unterwirf mir alle Könige, die in Palästen wohnen.
Besiege meine Feinde, überwältige meine Widersacher in den Ländern!
Sarpanitum, deine geliebte Gemahlin, [gewähre] mir langes Leben,
Nebo, der vollkommene Sohn, dein erhabener Bote, sei beständig [an meiner Seite],
Taschmitum, die Schwiegertochter[3]) E-sagilas, die in Ehren herrscht, [stehe mir bei].

Das Gebet schliesst mit den uns aus den historischen Inschriften und Grenzurkunden wohlbekannten Flüchen gegen denjenigen, der das Opfergefäss zerstört oder dessen Inschrift umändert; woraus zugleich hervorgeht, dass sich die Inschrift ursprünglich auf dem vermutlich im Marduktempel zu Babylon niedergelegten Kultgerät befand,[4]) und dass das, was uns vorliegt, nur eine Abschrift ist.

In einem hochinteressanten Text,[5]) in dem Gebete an Marduk, verbunden mit verschiedenen Zeremonien für den Festmonat Nisan vorgeschrieben werden, und auf den wir in einem späteren Kapitel[6]) noch zurückkommen werden, wird dem Priester für die erste Stunde der Nachtwache am 1. Tag des Monats folgendes Gebet, das sich ebenfalls direkt an den Mardukkult in E-sagila anschliesst, anempfohlen:[7])

---

1) Revers, 3—14.

2) Über den historischen Hintergrund siehe Strong, Journal Asiatique 1903 S. 362 folg. Es handelt sich gewiss um Ereignisse, die in Verbindung mit den Unruhen in Babylonien stehen und die dem König viel zu schaffen gaben.

3) *kallat*, Braut oder Schwiegertochter. Da Nebo Marduks Sohn ist, wird Taschmit die Schwiegertochter E-sagilas, d. h. des Marduk genannt.

4) Ausdrücklich wird dies bezeugt durch die Unterschrift „50 Zeilen, die sich auf dem goldenen Opfergefäss Marduks . . . . . [befanden]."

5) Rawlinson IV², 40.

6) Kapitel XXVI.

7) Zeilen 5—32. Von Sayce, Hibbert Lectures S. 80—81 und Ball, Proc. Soc. Bibl. Arch. XV, 51—54 übersetzt.

Herr, der in seiner Stärke seines Gleichen nicht hat.
Herr, gnädiger König, Herr der Länder,
Hersteller des Friedens unter den grossen Göttern,
Herr, der durch seinen Blick die Mächtigen niederwirft,
Herr der Könige der Menschen, der Herrschaft austeilt,
Herr, dein Sitz ist Babylon, deine Krone Borsippa.
Über den weiten Himmel [erstreckt sich] dein Sinn,
Herr, mit deinen Augen[1]) schaust du die Trübsal,
Durch deinen zornigen Blick wird Wehklage verbreitet,
Der auf dich nicht achtet, Herr der Macht,
Der dir entgegentritt, den nimmst du gefangen.
Durch deinen gnädigen Blick erweist du ihnen Gnade,
Du lässt sie das Licht schauen, und sie verkünden deine Gerechtigkeit.
O, Herr der Länder, Leuchte der Igigi, der Gnade verkündet,
Wer ist, dessen Mund deine Gerechtigkeit nicht verkündet,
Der deine Majestät nicht preist, deine Herrschaft nicht verherrlicht?
Herr der Länder, Bewohner des E-ud-ul,[2])
Beachte die zu dir erhobenen Hände.
Deiner Stadt Babylon gewähre Gnade,
Auf E-sagila, dein Haus, wende dein Antlitz,
Den Söhnen Babylons, deinem Volke insgesamt gewähre du Hilfe.

In ähnlicher Weise werden im Verlaufe dieses leider schlecht erhaltenen Textes und in einem mit diesem eng zusammenhängenden Text[3]) Gebete und Zeremonien für die folgenden Tage des Monats Nisans vorgeschrieben.[4])

Zu derselben Serie gehört höchstwahrscheinlich auch ein von Craig veröffentlichter Text,[5]) in der ebenfalls Gebete an Marduk und Sarpanitum mit Ritualvorschriften abwechseln.[6])

Marduk, ...
Erneuerer des Himmels, Bildner der Erde.
Der die Gewässer des Meeres ausmisst, Pflanzungen anlegt,
Bewohner des E-ud-ul, Herr Babylons, mächtiger Marduk,

---

1) So nach dem korrigierten Text Rawlinson IV² Corrections S. 9.

2) D. i. „Haus des prächtig geschmückten Glanzes", ein Heiligtum Marduks in Babylon — wohl innerhalb des Terrains von E-sagila — das auf seine Eigenschaft als Sonnengott anspielt. Auch sonst kommt der Name vor, z. B. Rawlinson IV², 40 Nr. 2, Obv. 14; Craig a. a. O. Pl. 1, Obv. 11 und 13 als Sitz des Marduks und der Sarpanitum.

3) Rawlinson IV², Pl. 40 Nr. 2. Die zwei Texte bilden vermutlich Teile eines für den Festmonat Nisan bestimmten Rituals.

4) In dem erhaltenen Teil können wir die Zeremonien bis zum 7. Tag (Nr. 1 Rev. Kol. IV, 12) verfolgen.

5) Craig a. a. O. I, Pl. 1—2. In diesem Text, wie Rawlinson IV², 40, werden die Gebete in den Mund des *urugallu* Priesters gelegt (vergl. Craig I, Zeile 5 — nach den „Corrections" im 2. Band — mit Rawlinson Nr. 1, Obv. Z. 2). In beiden Texten wird das Heiligtum E-ud-ul erwähnt (Craig a. a. O. Z. 4 und 13 mit Rawlinson Nr. 1, Obv. 29 und Nr. 2, Obv. 14), und schliesslich ist zu beachten, dass die Reste der 3. Zeile der 2. Kolumne bei Craig auf die Ergänzung *ina Nisan* hindeuten, also wie Rawlinson Nr. 1, Kol. I, 1; Kol. III, 4; Nr. 2, Obv. 1; Rev. 3 usw.

6) Die erste Zeile ist abgebrochen.

Der die Geschicke bestimmt für sämtliche Götter,
Ich der *urugallu* Priester von E-ku-a, möge das günstige Wort aussprechen.[1])
Der das Zepter verleiht dem König, der ihn fürchtet,
Mit deiner Stadt Babylon sei ausgesöhnt,
Deinem Tempel E-sagila gewähre Gnade,
Auf deinen erhabenen Befehl, Herr der grossen Götter,
Auf den Söhnen Babylons lass [deinen] Blick ruhen.

Als Gegenstück zu der oben angeführten Hymne des Aschurbanapal an Marduk, bei Gelegenheit der Widmung eines kostbaren Kultgeräts, sei auch auf eine Dichtung aufmerksam gemacht, die mit dem Namen des grossen babylonischen Königs Nebukadnezar II. verknüpft ist. Dass es sich um eine Hymne an Marduk und nicht, wie Strong, dem wir die Veröffentlichung dieses Textes verdanken, an Nebo[2]) handelt, geht aus dem ganzen Ton und Inhalt hervor, der nur auf den Hauptgott des babylonischen Pantheons passt. Interessant bei dieser Dichtung ist die Abgrenzung durch Teilstriche in vier Abteilungen von je zehn Zeilen, und jede Zeile kann wieder in zwei und zuweilen drei Unterabteilungen zerlegt werden.[3]) Dazu kommt, dass innerhalb jeder Abteilung jede Zeile mit demselben Buchstaben beginnt, sodass wir, wie Strong erkannt hat, ein akrostisches Gedicht auf den Namen Nebo haben.[4]) Als Beispiel der literarischen Kunst, die in Babylonien herrschte, sei also die Dichtung vollständig mitgeteilt, wenn auch die zwei ersten Abteilungen oder Stanzen wenig interessantes bieten, und der Text ausserdem schlecht erhalten ist.

[Grosser Gott], Berater der Götter des Himmels [und der Erde],
[Grosser Gott] der Götter seiner Väter, | Herr[5]) der Götter, | Herr des Alls,
[Grosser Gott], | der da liebt Recht und Gerechtigkeit, | der da errettet [die Unterdrückten (?)],
[Grosser Gott], König der Götter des Himmels und der Erde, | König der Götter des himmlischen und irdischen Weltalls,[6]) | Bestimmer der Schicksale [der Götter],

1) Text *e-u-schig-ku*, Lesung unsicher, aber der allgemeine Sinn ist klar. In dem Gebet an Sarpanitum (Z. 23) kommt derselbe Ausdruck vor. Martin (Textes Religieux usw. S. 3) übersetzt „j'implore ta misericorde", womit er aber kaum das richtige trifft. Der Priester scheint vielmehr mit diesen Worten die Gottheit zu ersuchen, ihn das rechte Wort, worauf ja alles ankommt, aussprechen zu lassen.

2) Proceedings Soc. Bibl. Arch. XX, 154—162 unter dem Titel „A Hymn of Nebuchadnezzar". An einigen (wenn nicht sogar an vielen) Stellen sind die Umfänge der Lücken nicht genau angegeben, wodurch die Ergänzung der fehlenden Zeichen erschwert wird.

3) Ein regelmässiges Metrum ist aber in diesem Gedicht nicht zu erkennen.

4) In der ersten Abteilung scheint jede Zeile mit den Worten „grosser Gott" (*ilu rabû*) zu beginnen; in der zweiten beginnt jede Zeile mit dem Buchstaben *n*; in der dritten mit *b*; in der vierten mit *u*. Dass das Akrostichon auf Nebo lautet, obwohl das Gedicht an Marduk gerichtet ist, hängt wohl damit zusammen, dass der Name des Königs den Gottesnamen Nebo enthält. Auch die enge Verknüpfung zwischen dem Nebo- und Mardukkult darf als mitwirkender Faktor hinzugerechnet werden.

5) Geschrieben *En-lil*.

6) *kischschat schamê u irṣitim*.

[Grosser Gott], im Himmel oben | ist seine Göttlichkeit verherrlicht | unten in der Tiefe ist sie übergewaltig.
[Grosser Gott] . . . . . dessen erhabene Kraft, | der die Nahrung[1]) für die Götter verschafft, der . . . . ihre Opfergaben[2]) . . . . .
[Grosser Gott], die Annunaki beugen sich vor ihm, | verherrlichen [seine Macht],
[Grosser Gott, die Igigi] warten[3]) auf sein Wort, | harren [auf seinen Befehl].
[Grosser Gott], Vorsteher des Himmels und der Erde, | Spender des Überflusses für die ganze Welt, |
[Grosser Gott] des Himmels und der Erde, dessen Herrschaft ausgebreitet ist, | dessen [Macht (?)] erhaben ist [in den Ländern (?)].

Es beginnt der zweite Teil.

. . . . .[4]) Herr der Herren, | Weiser der Götter, Spross der . . . . .,
[Glänzende] Leuchte der Igigi und Annunaki, | Erstgeborener [des Ea (?)].
. . . . . Mummu,[5]) Schöpfer der Schöpfung [der Götter (?)],[6])
. . . . . starker, | der da festhält die Enden des glänzenden gestirnten Himmels,
. . . . . Recht entscheidet, | die Gesamtheit der Bösen zerstört.
. . . . . Berater, | Fürst, Herr der Götter . . . . .
[Erteiler des Zepters[7])] und des Königsthrons | für den König [der ihn fürchtet (?)],
[Der da gewährt] Recht und Gerechtigkeit, | für den der bedacht ist auf . . . . .,
[Erhaben][8]) im glänzenden Himmel, | gewährt er Glanz (?)
. . . . . über die weite Erde | hat er eingesetzt . . . . .

Während diese zwei Teile, wie man sieht, nichts besonders Neues bieten, ist es mit dem dritten Teil anders bestellt, der unser lebhaftes Interesse in Anspruch nimmt durch die ausführliche Schilderung der schöpferischen Tätigkeit des Marduk mit steter Beziehung auf das als bekannt vorausgesetzte Weltschöpfungsepos.

Den glänzenden[9]) Himmel machte er als Bedachung,[10]) seine Macht (?)[11]) befestigte er[12]),

---

1) *aschnân.* Die Nahrung der Götter sind die Opfergaben. Der Ausdruck bezieht sich auf die Angabe in dem Weltschöpfungsepos Tafel VI, 8, wonach die Errichtung von Tempeln auf Bel-Marduks Veranlassung erfolgt.

2) Strong's Angabe, dass mit diesem Wort eine neue Zeile beginnt, kann nicht richtig sein, schon aus dem Grunde nicht, weil wir dann für die erste Abteilung 11 anstatt 10 Zeilen erhielten.

3) Lies *u-paḳ-ḳu.*

4) Strong ergänzt Nebo, aber selbst wenn sich das Gedicht auf Nebo bezog, ist der Name des Gottes hier nicht zu erwarten.

5) Vergl. Weltschöpfungsepos Tafel VII, ed. King, Band I S. 102 (K 13, 761), wonach *Mummu* als einer der Namen Marduks erscheint, von Ea, der der eigentliche Mummu ist, hergenommen und auf Marduk übertragen.

6) So ergänzt Strong.

7) Lies *nâdîn khatti.*

8) Lies *nâ'idu*?

9) Wenn hier (was wahrscheinlich) *burrumu* zu ergänzen ist, so muss auf dem Original eine grössere Lücke sich befinden als von Strong angedeutet ist.

10) Vergl. Weltschöpfungsepos Tafel IV, 138.

11) *ri-it-tu* = *ridtu* vor *radû* „regieren".

12) Lies *usch-zix* nach Weltschöpfungsepos Tafel V, 2.

. . . . . ohnegleichen als Wohnung für die grossen Götter innerhalb [des Himmels] gründete er,
Die Aufsicht der Heiligtümer,[1]) die Wiederherstellung der Städte ist ihm anvertraut.
Die Gestalt der Menschen, das beseelte Wesen erzeugte er als [sein] Werk,
Das erschaffene Getier und das Gewürm übergab er . . . .
Belebender, der an seiner grossen Macht festhält, Herr des Lebens . . . .,
Die Furcht vor seiner grossen Göttlichkeit erfasst Götter [und Menschen],
Die Versammlung der Götter des Himmels und der Erde beugen das Haupt, in Furcht stehen sie niedergebeugt.
Die Gestalt des Königs über die Menschheit füllte er mit Glorie,
Mit Furcht bekleidete er ihn, mit hellglänzendem Glanz [stattete er ihn aus],
Dessen[2]) Herrschaft er gross gemacht hat über alle Untertanen [Babyloniens (?)],
Ihm unterwürfig gemacht Menschen und Länder,
Ihm anvertraut die Schwarzköpfigen[3]) zur Herrschaft, . . .
Und[4]) Marduk, der grosse Herr, der da lieb hat [seine] Herrschaft, . . .
Trieb ihn[5]) an zur Verschönerung von E-sagila [und] E-zida und zur Wiederherstellung Babylons, [seiner] geliebten Stadt,
Führte zur Herrschaft Nebukadnezar, der sein Herz erfreute, den Fürsten, der ihn fürchtet, das Erzeugnis seiner Hand,
Auf seine Taten blickte er in Gnade, und zur Herrschaft über alle Menschen ernannte er ihn.
Er übergab ihm ein gerechtes Zepter, um die Länder zu erweitern.
Er legte in seine Hand starke Waffen, um seine Widersacher zu bändigen,
Er vertraute ihm eine schonungslose göttliche (?) Waffe an, um Feind und Gegner zu besiegen.

Auch in einem andern, leider nur teilweise erhaltenen Gebet,[6]) wird Marduk, seiner Rolle im Weltschöpfungsepos gemäss, in enger Beziehung zu den grossen Gewässern gesetzt, über die er den Sieg davon trägt.

Es ist dein Antlitz gerichtet,
Ja, dein Antlitz ist auf die angehäuften Meeresmassen gerichtet,
Erhaben bist du im Himmel,[7])
Die ganze Menschheit überschaust du.
Gross bist du auf Erden,
Ihre Vorzeichen[8]) überschaust du.
Gegen die, die da gesündigt haben, bist du barmherzig.

---

1) Siehe oben S. 501 und 511 Anm. 1.

2) Die zweite Abteilung, die hier beginnt, schliesst sich, wie man sieht, eng an die dritte an.

3) D. h. die gesamte Menschheit. Siehe oben S. 299, 334 usw.

4) Um den akrostischen Charakter zu bewahren, wird die Zeile mit einem überflüssigen „Und“ begonnen.

5) D. h. den König.

6) King, Babylonian Magic Nr. 18. Von Hehn, Sünde und Erlösung, S. 31 übersetzt.

7) Offenbar auf Marduk als Sonnengott sich beziehend, der vom Himmel herab auf die Menschen schaut.

8) Von der Stellung und Bewegung der Sonne werden Vordeutungen abgeleitet. Das Nähere im XIX. Kapitel.

Ich klammere mich an dich, wie eine Schutzdecke.[1])
In deinem Schutz,
Wie ein Hund, o Marduk,
Laufe ich hinter dir.
Ich bringe das Opfer, giesse aus das Trankopfer,[2])
Befreie von dem Unheil, empfang mein Flehen!
Möge dein guter Wind wehen![3])
Verlängere das Leben,
So dass ich deine Grösse schaue vor den zahlreichen Menschenschaaren.

Marduk herrscht also über die Tiefe, über den Himmel und über die Erde. Die Auffassung, die diesem Gebete zu Grunde liegt, passt vornehmlich auf einen Sonnengott, und da die Dichtung übrigens stark an eine oben mitgeteilte Huldigung an Schamasch anklingt,[4]) so gehen wir wohl mit der Annahme nicht fehl, dass Marduk hier in seiner Eigenschaft als die Morgen- und Frühlingssonne angerufen wird, den Sünder zu verzeihen, in dem er ihn von seinem Unheil — wohl eine Krankheit irgend welcher Art — befreit.

Zum Schluss sei noch eine besonders schöne Hymne mitgeteilt,[5]) die die verschiedenen Eigenschaften Marduks in effektvoller Weise zusammenfasst, auf seine Beziehungen zu Bel und Ea anspielt und zugleich seinen eigentlichen Charakter als Sonnengott mit in Betracht zieht.

Ich unterwerfe mich dir,[6]) Marduk, dem starken der Götter, dem Herrscher)[7]
des Himmels und der Erde,
Der herrlich erschaffene, der allein erhaben ist.
Du trägst die Macht Anus, die Macht Bels, die Macht Eas,[8]) Herrschaft und Majestät.
Du beherrschest alle Weisheit, vollkommen an Kraft.
Sorgsamer Berater, erhabener Herrscher, gewaltiger, mächtiger,
Dessen Herrschaft Anu[9]) verherrlichte, als Vorbereitung für den Kampf,[10])

---

1) *ti-i-ru* eigentlich „Überzug". Vergl. Rawlinson I, Pl. 54, Kol. IV, 5—6 und Schrader Keilinschriftl. Bibliothek III, 2, S. 72 (Kol. I, 28). Hehn hat den Sinn der Zeile nicht verstanden.

2) lies *a-sa-rak [masch-ti-]ti.*

3) d. h. Mögo ein günstiges Orakel gesandt werden. Zur Vorstellung vergl. oben S. 444.

4) Siehe S. 433.

5) Craig a. a. O. I, Pl. 29—31; vorher schon von Brünnow, Zeitschr. f. Assyr. IV, 246—248 und V, 58—66 u. 77—78 — mit Übersetzung — und Kommentar. Ausser der Martin'schen Übersetzung (Textes Religieux usw. S. 114—123) findet man auch eine Übersetzung der ersten 10 Zeilen bei Hehn, „Sünde und Erlösung" S. 32.

6) Wörtlich „deinem Namen".

7) *gugal*, eine Beschreibung, die auch auf Adad angewandt wird (Rawlinson III, 41 Kol. II, 32; 43 Kol. IV, 3 usw.).

8) Ausgedrückt durch die Abstraktbildungen *(il) A-nu-tu, (il) En-lil-lal-tu* und *(il) Nin-zu-ab(?)-tu*, wodurch eben angedeutet ist, dass Marduk die Attribute Anus, Bels und Ea in sich vereinigt.

9) So zu ergänzen — nicht Anunnaki, wie Hehn vorschlägt.

10) Anspielung auf die im Weltschöpfungsepos beschriebene Lobpreisung Marduks seitens Anschars (der hier als Anu erscheint), vor dem Kampf mit Tiamat (Tafel II, 110—116 und 122—130).

Im Himmel bist du erhaben, auf Erden regierst du, kluger Berater [der Götter],
Begründer aller Wohnstätten, der festhält die Enden des gestirnten Himmels.
Mächtig bist du, und unter den Göttern hat Ea[1]) dich glänzend erschaffen, und . . .
Die dir anvertraute[2]) Bestimmung der Geschicke der grossen Götter bestätigt,
Das Küssen deiner Füsse[3]) befohlen und Huldigung [angeordnet (?)],
[Durch das Verkünden (?)][4]) der Orakel hat Bel dich verherrlicht.
. . . . . mächtiger der Götter von hellstrahlendem Glanz,
. . . . . der umherwandelt im Himmel.[5])

In weiterer Ausführung der vorgetragenen Vereinigung der Macht der Dreiheit in Marduk wird mit steter Bezugnahme auf den Kampf Marduks in der Vorzeit, der hier als bekannt vorausgesetzt wird, der Beweis gebracht, wie in der Tat Anu, Bel und Ea dem siegreichen Gott ihre Huldigung darbringen und ihn mit den ihnen zukommenden Eigenschaften bekleiden. Durch Anu wird seine Herrschaft im Himmel und auf Erden verkündet, Ea verleiht ihm die Bestimmung der Göttergeschicke und durch Bel wird dem Marduk — als Sonnengott aufgefasst — das höchste Entscheidungsamt und die Oberaufsicht über die himmlischen Mächte zuerteilt.

In den folgenden stark beschädigten Zeilen wird als eine andere Grosstat Marduks vorgeführt seine Überwältigung des Sturmvogels Zu, der einem Mythus gemäss[6]) die Schicksalstafeln den Göttern mit Gewalt entrissen hatte. Da es auch in diesem Mythus wiederum Anu ist, der, nachdem er sich vergeblich an andere Götter — Adad, Ischtar usw. — gewandt, den Marduk zum Kampfe mit Zu auffordert, so haben wir eine Wiederholung der Hauptthese dieser Hymne und eine weitere Beweisführung, dass dem Marduk die höchsten göttlichen Kräfte zugeschrieben wurden. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung finden wir Marduk in dem nächsten Paragraphen als Sohn der Tiefe[7]) oder Eas angeführt, und als solcher wird er passend als der Besieger der in der Meerestiefe waltenden Ungeheuer der Vorzeit gepriesen,[8]) und durch die voraus-

1) Nu-dim-mud. 2) Die in deine Hand gelegte.

3) Seitens der Götter als Zeichen ihrer Huldigung. Die „Füsse küssen" ist die gewöhnliche Redensart für Unterwerfung in den historischen Inschriften. Siehe Delitzsch, Handw. S. 486b.

4) Lies *ina-ḳabi têrêti* (?)

5) Vergl. Weltschöpfungsepos Tafel IV, 141: „Er [Marduk] schritt durch den Himmel".

6) Das Nähere im XXV. Kapitel. Vergl. einstweilen Jensen, Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 46—57.

7) Z. 18 *ap-lum (ilu) En [zu-ab]*. In Zeile 19 wird der Bogen und die Lanze des Gottes angeführt wie im Weltschöpfungsepos IV, 35—36. Zeile 20 lautet „Du hast das weite Meer gebändigt . . . . .

8) Die Anspielung auf den Gott der Tiefe als den ursprünglichen Besieger der Tiamat darf als Überrest einer „Eridu"-Version der Tiamat-Episode aufgefasst werden. Das Nähere im XXI. Kapitel.

gesetzte Übertragung der Eigenschaften Eas auf Marduk erscheint der letztere als der Gesetzgeber für die Menschen sowie als Spender des Regens und der Fruchtbarkeit.

Babylon verlange von dir, E-sagila . . . .
So erteilst du Gerechtigkeit, erlässt Entscheidungen . . . .,
Du lässest die strotzenden Gewässer herabregnen, die Hochwasser [bringest du herbei].

Sodann kommt der Dichter abermals auf Bels Fürsorge für Marduk zurück — also dieselbe Reihenfolge wie oben, Anu, Ea und Bel.

Dessen grosse Erhabenheit durch Bel, den Herrscher des Himmels hoch erhaben über [allen Göttern] ist,
Übergewaltiges Geschöpf in Erhabenheit gehüllt, kräftig für die Ausführung seiner Herrschaft.

In dieser Weise von Anu, Bel und Ea begünstigt, ergibt sich Marduks Machtstellung unter den Göttern als logischer Schluss, und der übrige Teil der Hymne bewegt sich innerhalb dieser Gedankenreihe, wobei abwechselnd Marduks Macht als Besieger der Feinde — also als Kriegsgott — und seine Stellung als Richter und Beleuchter der Finsternis — also als Sonnengott — vorgeführt wird. Dabei vergisst der Dichter nicht den Hauptzweck der Hymne, und nachdem er also die Erhabenheit des Gottes über allen andern Göttern ausführlich beschrieben und auch begründet hat, gelangt er zur Darbringung seiner Bitten, die in diesem Gebet in der Beschwichtigung des göttlichen Zorns gipfeln.

Kehren wir also zum Text zurück.[1])

Er ruft die Igigi, die Anunnaki beugen sich vor ihm, und die Götter, die ihn befeindeten, werden in Kummer versetzt bei [seinem Herannahen (?)].
Sucht man Rat, verlangt man eine treffende Entscheidung, so richtet man auf Marduk seinen Sinn,
Durch Einrichtung von Opfern, Räucherwerk und Trankopfer . . . . .
Hat er E-sagila's Glanz erhöht, Babylon freut sich wie . . . . .
Die Igigi und Anunnaki beugen sich vor dir, Göttinnen, Städte, Heiligtümer, Regenten, Fürsten beten zu dir.
Erstgeborener [Eas[2]], starker Führer, wütender schonungsloser Sturm, starkes zerstörendes Feuer,
Vernichter des Widersachers, der in der Mitte des Kampfes, beim Anschlag der Waffen, bei der Entfaltung der Schlacht [furchtlos ist?],
Erhaben an Wuchs, Marduk, strahlende Sonne, helle Fackel, der in seiner Ausstrahlung . . . . .
Die äussersten [Gegenden?] erhellt.
Es sehen das Werk Marduks, des Herrn der Götter, sämtliche Götter, alle Göttinnen, Anu, der Gott [des Himmels?],
Der Oberpriester der Tiefe, der mächtige Ea[3]) . . . . der erhabene Bote,
Der Stern Al-lul, Anunit . . . . . .

1) Z. 26.
2) Nu-dim-mud.
3 Nu-dim-mud.

Hier beginnt nun das eigentliche Gebet: —

„Auf ewig, gewähre mir die Opfergabe (?) und . . .
[Das ich] für das beseelte Wesen vorbereitet habe auf [deinen erhabenen] Befehl,
Gross ist dein Name, Sag-me-gar,[1]) oberster Gott, Herrscher,
Bei dessen Aufgang die Schlingen enthüllt werden,[2])
Gewaltiger, strahlender En-gischgal-an-na, Herr . . . .
Besprengungen,[3]) Riten und Opfer (?),
Sehr gross ist dein Name, Marduk . . . . mächtiger . . . . .,
Unter allen Göttern ist deine Göttlichkeit erhaben . . .,
Riesig, erhaben, ein Steinbock[4]), in dein Netz . . . .
Zu deiner Linken Nergal (?)[5]), der Kämpfer der Götter, vor dir . . . .
Zur Rechten und Linken brennt der Feuergott, hinter dir (?) . . . .
Gewaltig (?), stark, wie die Stärke des Gottes bei seiner [Herrschaft?],
Unter allen Göttern, die da in Heiligtümern wohnen. Opfer jeglicher Art [werden] in sein [Heiligtum gebracht (?)].
Marduk hält in seiner Hand das Zepter [über die Igigi und Anunnaki], den Riegel des Himmels und der Erde.
Durch das *Sur* und *Schu*[6]) bestimmt der *maschschu* Priester den Weg, . . . schenkt ihnen . . . .,
Richter der Weltgegenden, Führer . . . ., gewaltiger, du erteilst Rat, Herr[7]) der Götter . . . .,
Der du das Gesetz der Tiefe bestimmst, [den Göttern] Opfer und Geschenke erteilst,
Nimm an mein Flehen, empfange meine Huldigung,[8]) sei gnädig, denen die dich inbrünstig anflehen . . . . .
Es möge gütigst verkündet werden die Güte deines Gemüts.
Möge dein Gemüt sich beruhigen, mögen Anu, Bel und Ea [dich besänftigen],
Möge Damkina, deine erhabene Erzeugerin, [für?] E-sagila, das du liebst, Beruhigung [verschaffen?],

An dieser Stelle geht die Dichtung in ein Gebet an Marduks Gemahlin Sarpanitum über, die in überschwänglichen Worten also gepriesen wird:

---

1) Eine Bezeichnung Marduks als der Planet Jupiter. Siehe Jensen, Kosmologie S. 127 folg. und King, Seven Tablets of Creation S. 212. Der Name wird sodann erklärt als *sag* = *reschtu*.

2) Vergl. Rawlinson V, 46, 39 a. b. und Sargon, Cylinder Z. 57, wo von dem Mondgott ausgesagt wird, *muschaklim ṣiddi*, dass „er die Schlingen zum Vorschein bringt".

3) Lies mit Martin *schu-lukh-khi-e*.

4) Falls die Übersetzung richtig, so ist dieser Vergleich des Marduks mit einem starken Tier neben *turakhu apsi* „Steinbock der Tiefe" als Bezeichnung Eas zu stellen (Rawlinson II, 55, 27c). Ähnlich wird Nergal mit einem Löwen verglichen, Ischtar mit einer Kuh usw.

5) Geschrieben *Ira* (oder *Ura*) *gal* = „der grosse Ira". Da Ira, der Pestgott, im Gefolge Nergals ist, so ist wohl mit dem grossen Pestgott Nergal selbst gemeint.

6) Aus dem diesen beiden Zeichen vorausgehenden Determinativ für Gerät darf man wohl mit Martin (Textes Religieux S. 123) auf kultische Gegenstände schliessen. Jedoch welcher Art sie sind, bleibt zweifelhaft.

7) En-lil (lal) der Götter.

8) Wörtlich „Niederwerfung des Antlitzes".

Gewaltige, Königin, Alles beherrschende, Gemahlin, Göttliche, Herrin, grosse, mächtige, hocherhabene Schöpferin.
Geliebte Marduks, lass mich leben, und in Demut werde ich dir huldigen.
Lass mich deine Kraft verherrlichen, die erhabene Grösse der Königin E-sagilas, Göttin der Göttinnen, Königin der Königinnen,
Hocherhabene Herrscherin des Weltalls, barmherzige, die da Gebete liebt.

Zum Schluss kehrt der Bittende zu Marduk zurück.

Ich flehe dich an, gewaltiger mächtiger Herr, es beruhige sich dein erzürntes Herz, es werde besänftigt dein erregtes Gemüt.
Habe Erbarmen, lass mich leben in deiner Furcht, Machthaber der Götter, hocherhabener Marduk.
Den Glanz der Sarpanitum, deiner grossen Herrin, Gemahlin des En-bi-lu-lu, der Schwiegertochter Eas,[1])
Werde ich verherrlichen, den Sohn Mummus[2]) wird der demütig betende verherrlichen [auf ewig?].[3])

Wenn auch im Ganzen der einheitliche Charakter dieser Dichtung klar hervortritt, so ist man doch geneigt, hier und da Zusätze anzunehmen, die den Gedankengang unterbrechend von einem späteren Redaktor herrühren. Besonders ist dies der Fall in denjenigen Teilen, wo an Stelle der gewöhnlichen Verteilung der Zeilen in Gruppen von zwei Zeilen, Gruppen von drei Zeilen eingesetzt sind. Scheiden wir diese letztere Gruppe aus, so gewinnen wir in der Tat eine entschieden einfachere Komposition, frei von den vielfachen Wiederholungen, die in der jetzigen Gestalt des Textes die Schönheit der Dichtung wesentlich stören. Durch eine solche Ausscheidung wird z. B. die doppelte Anführung der Übertragung der Macht Anus, Bels und Eas auf Marduk zum grossen Teil beseitigt, sowie die auffällige und sogar störende Einführung Babylons und des Marduktempels E-sagila. Anderseits aber ist gerade der zum Teil zusammengesetzte Charakter der Dichtung ein Beweis für das Bestreben, den Marduk mit Huldigungen und Lobpreisungen geradezu zu bestürmen. Die Mardukpriester in dem Hauptheiligtum zu Babylon scheuten sich nicht in ihrem Eifer, ältere Hymnen umzugestalten und durch Zusätze und mannigfache Umänderung die Anhänglichkeit ihrer Vorgänger an den Lieblingsgott zu überflügeln. So kommt es, dass nicht nur, wie wir an mehreren Beispielen nachgewiesen haben, literarische Erzeugnisse, die sich ursprünglich auf Bel bezogen, im Interesse

1) Siehe oben S. 504.
2) Mummu = Ea. Siehe oben S. 511 Anm. 5 und das Nähere im XXI. Kapitel
3) Zu bemerken wäre noch, dass laut der Unterschrift dieses Gebet aus 30 vollzeiligen Strophen besteht, die im Texte durch Abteilungsstriche angegeben sind. Jede Abteilung enthält gewöhnlich zwei Zeilen, die 5., 6., 7., 8., 9., sowie die 16. und 21. Abteilungen jedoch drei Zeilen, so dass die 67 Zeilen als 30 gezählt werden. Die letzte Strophe ist zugleich, wie es scheint, Anfang der nächsten Tafel. In der Übersetzung bin ich der einfachen Zeilenzählung gefolgt, wobei nicht zu übersehen ist, dass oft der Satz in einer Zeile begonnen, aber erst in der zweiten oder dritten vollendet wird.

des Marduksкults einer Umgestaltung unterworfen wurden, sondern dass Mardukdichtungen durch erweiternde Zusätze und durch Einschaltung von Bestandteilen aus andern Hymnen und Gebeten einen nach unsern Begriffen schwülstigen Charakter gewannen, aber nach den Anschauungen der Zeit die Würde und das Ansehen des Gottes in den Augen seiner Anbeter erhöhten. Mit Bestimmtheit lässt sich nachweisen, dass man auf Marduk als Vertreter des alten Bel — also als Sturmgott — Redensarten und Beschreibungen anwandte, die dem Sturmgott *par excellence* Adad zukamen. Vermöge seiner alles niederschmetternden Kraft kam man dazu, den Marduk mit Attributen, die Götter wie Ninib und Nergal auszeichneten, zu schmücken. Als Sonnengott wurde er gleich Schamasch als Richter und Entscheider besungen, und gewisse Bestandteile von Marduk-Hymnen erwecken den Anschein, als ob sie geradezu aus Schamaschhymnen direkt entlehnt wurden, während anderseits die enge Verknüpfung Marduks mit Ea zu einer vollständigen Übertragung der Macht Eas als des Erschaffers und Beschützers der Menschheit führte. Ja, selbst der Mondgott Sin, mit dem Marduk gar nichts gemein hatte, musste es sich gefallen lassen, dass man Lobpreisungen, die für ihn geschrieben waren, zu Mardukhymnen verarbeitete,[1]) aber besonders lässt sich diese Tendenz, das ganze Gebiet der Hymnenliteratur im Interesse des Mardukkults auszubeuten, durch die fast vollständig durchgeführte Aufnahme des Nebokults als Zweig der Mardukverehrung beleuchten. Die Nachbarschaft Borsippas, des Sitzes des Nebokults, war natürlich ein Hauptfaktor in diesem Absorbierungsprozess, und, nachdem man innerhalb des heiligen Terrains E-sagila ein Heiligtum für Nebo errichtet hatte, das denselben Namen E-zida wie der grosse Tempel zu Borsippa trug, konnte man den nächsten Schritt, Marduk als Herrn von E-zida aufzustellen, mit Leichtigkeit ausführen. Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, dass in gar vielen Stellen der oben mitgeteilten Hymnen und gerade in solchen, die sich direkt mit dem Kult in E-sagila beschäftigen, E-zida fast dieselbe Rolle wie E-sagila spielt und abwechselnd mit letzterm angewandt wird. Es folgt durchaus nicht, dass hiermit stets der Tempel zu Borsippa angedeutet wird. Im Gegenteil, an vielen Stellen ist es klar, dass die Gedanken des Verfassers in Babylon weilen, und dass, wenn er den „Herrn von E-zida" anredet, ihm diese Ansprache nur als eine Abwechslung für „Herr von E-sagila" erscheint. Ja selbst wenn Borsippa genannt wird, beziehen sich seine Worte doch auf Marduk, und wenn auch bis zur spätesten Periode der Gott Nebo einen zum Teil selbständigen Charakter behält, so spürt man deutlich, dass er in Wirklichkeit nur als Anhängsel an Marduk gilt und zwar in dem Masse, dass Nebo und Marduk gewissermassen einen einzigen und einheitlichen Begriff darstellen. Aus diesem Umstand erklärt sich die etwas auf-

1) Siehe oben S. 495.

fallende Tatsache, dass mehrere der neu-babylonischen Herrscher, die sich mit ganzer Seele dem Mardukkult widmeten, dennoch Namen trugen, die mit Nebo zusammengesetzt sind.[1]) Es spricht viel zu gunsten der Annahme, dass Nebo in diesem Namen als gleichbedeutend mit Marduk angesehen wurde.

Der Gott Aschur nimmt, wie bereits hervorgehoben,[2]) in dem Pantheon des Nordens dieselbe Stelle ein, die nach der endgültigen Anerkennung Babylons als politischen Mittelpunkts dem Marduk im Süden zukommt. Es ist daher von vornherein anzunehmen, dass man in Übereinstimmung mit dem in bezug auf die Vorstellungen über die grossen Götter des Pantheons zu beobachtenden Entwickelungsgang, auf Aschur, ohne auf seinen ursprünglichen Charakter Bezug zu nehmen, die Eigenschaften des Marduk, sowie des alten Bel, des Ninib, des Nebo, des Schamasch, des Ea und anderer Götter übertrug. Ganz besonders wird man sich Mühe gegeben haben, Aschur in demselben glanzvollen und alle andern Götter an Macht übertreffenden Charakter darzustellen, wie das bei Marduk der Fall war, und, da Aschur höchstwahrscheinlich[3]) gleich Marduk von Hause aus ein Sonnengott war, so wurde der Übertragungsprozess durch diesen Umstand begünstigt, obschon, wie wir gesehen haben,[4]) bei den Marduk-Hymnen der solare Charakter des Gottes oft in den Hintergrund tritt.

Auch die Übertragung der Eigenschaften der andern Sonnengötter, Ninib, Nergal sowie Schamasch auf Aschur fand in dem ursprünglichen Charakter des Hauptgottes von Assyrien eine Stütze, während anderseits die durch die politische Entwickelung Assyriens als eines Militärstaates in erster Linie bewirkte Umgestaltung des Aschur zu einem Kriegsgott auf natürlichem Wege dahin führte, Aschur mit den Eigenschaften der Sturmgötter Bel und Adad zu bekleiden. Weisheit, die in besonderm Masse Göttern wie Ea und Nebo zukommt, darf naturgemäss bei einem Gotte wie Aschur nicht fehlen. Als oberstem Gott wird ihm auch die Bestimmung der Schicksale der Menschheit anvertraut. Der Beweis, dass dieser Übertragungsprozess in Wirklichkeit vorgenommen wurde, zum Teil jedenfalls durch das geflissentliche Bestreben der Aschurpriester, wird durch die Hymnen und Gebete an Aschur, die uns vorliegen, geliefert.

Nehmen wir als ganz besonders treffliches Beispiel eine Huldigungslitanei, in der der leitende Gedanke, Aschur als Höchsten der Götter zu betrachten, in mannigfacher Weise zum Ausdruck gebracht wird.[5])

Zunächst[6]) wird der Gott als Bestimmer der Schicksale gepriesen

1) Nebopolassar, Nebukadnezar, Nabonnedos.
2) Siehe oben S. 207 folg. 3) Siehe oben S. 205 folg.
4) Siehe oben S. 494 folg.
5) Craig, Assyr. and Babyl. Religious Texts I, Pl. 32—34.
6) Zeilen 1—10. Ergänzungen sind stets durch Klammern angedeutet.

und seine Herrschaft über die Menschen sowie seine Macht und Stärke im allgemeinen hervorgehoben. Da in diesem Teil Aschur nicht nur den Namen des alten Bel erhält[1]), sondern auch die dem Bel zukommende Bezeichnung *bêl matâti* ‚Herr der Länder'[2]), so liegt der Schluss nahe, dass wir hier eine umgestaltete Bel-Hymne vor uns haben, worauf auch die Erwähnung von E-scharra — eine Nebenbezeichnung des Bel-Tempels zu E-kur[3]) — hindeutet.

Mächtiger Herr der Götter, allwissender,
Gewaltiger, stattlicher Herr der Götter,[4]) Schicksalsbestimmer,
Aschur, mächtiger Herr, allwissender,
Gewaltiger stattlicher Herr der Götter,[4]) Schicksalsbestimmer,
[Vater (?)] Aschur, allmächtiger, Herr der Götter, Herr der Länder,
Seine Grösse [will ich preisen], seine Erhabenheit verkünden,
Das Andenken [Aschurs] verherrlichen, seinen Namen gross machen.
Die Erhabenheit des Bewohners von E-khar-sag-gal-kur-kur-ra[5]) verkünden,
[Seine Macht] preisen, seiner Heldenkraft mich ergeben.
[Der da bewohnt] E-scharra, — Aschur, Schicksalsbestimmer.

Sodann folgt die Verherrlichung Aschurs als Schöpfer des Weltalls, wobei dem Dichter ebenfalls als Muster die Ausstattung Bels und sodann Marduks mit weltschöpferischer Macht vorschwebt.

Um den Bewohnern der Länder — [seine Grösse?] zu offenbaren,
Damit spätere Geschlechter — von seinem Ruhm hören,
Will ich auf ewig seine Herrschaft preisen.
[Mächtiger] mit weitem Verstand, Machthaber der Götter,
. . . Schöpfer des oberen Weltalls (?)[6]), Bildner der Gebirge
. . . . Schöpfer der Götter, Erzeuger der Göttinnen,[7])
Von weitem [Herzen] und tiefem Verstand,[8])
. . . Glorreicher, dessen Namen Furcht erregt,
. . . . . Aschur, dessen Bestimmung bis in die Ferne reicht,
[Dessen Wesen] dem Gebirge gleicht, dessen Fundament man nicht sieht,
[Glänzend gleich] dem Firmament, von seinem Fundament auf befestigt,[9])
. . . . . seit Ewigkeit besteht dein Ruhm.

In einem dritten Abschnitt, der leider schlecht erhalten ist, wird das unerfassbare Wesen und die unüberwindliche Kraft des Gottes weiter

---

1) Zeilen 2, 4 u. 5 *En-lil ilâni*. 2) Siehe oben S. 112.

3) Siehe oben S. 490 Anm. 2 und das Nähere im XXVI. Kapitel.

4) Siehe Anmerkung 1 und oben S. 506.

5) Name von Aschurs Tempel in Ninive mit der Bedeutung „Grosser Götterberg der Länder".

6) Nach Craigs Text scheinbar *schu-ut Schamasch*, was aber kaum zutrifft. Ich vermute An-schar als oberes Weltprinzip in Verbindung mit den Bergen als Sitz der Götter. Radau, Early Babyl. History S. 72 schlägt *an-na* vor.

7) Text: Ischtar, offenbar hier ganz allgemein für Göttinnen als Ergänzungsprinzip zu den männlichen Göttern angewandt. Siehe oben S. 82.

8) *[libbu] ruḳu karasch niklâti* = *surru schumdulu karasch niklâti* von Ninib ausgesagt (Rawlinson I, 29, Kol. I, 32).

9) Craigs Text ist hier nicht in Ordnung. Scheinbar hat er zwei Zeilen des Originals in einander laufen lassen.

besungen. Es wird von Aschur ausgesagt, dass seine Grösse von keinem Gott erfasst werden kann und dass Niemand Einsicht in seine Ratschläge erlangen kann. Sodann wird auf seine zerstörende Kraft hingewiesen, die Gebirge umstürzt, Wohnungen zerstört und Waffen zerbricht. Da auch der Sturmvogel Zu erwähnt wird, so liegt die Vermutung nahe, dass in diesem Teil auf den Kampf mit diesem Vogel, der in den Bergen stattfand[1]), angespielt wurde, und da der Bekämpfer des Vogels wiederum Bel ist, so hätten wir, falls die Vermutung richtig ist, einen weitern Beweis dafür, dass unsere Dichtung oder wenigstens der Kern der Dichtung auf Bel, respektive auf Marduk zurückgeht und erst von den Schreibern Aschurbanapals auf Aschur übertragen wurde. Von diesen Schreibern rühren offenbar die Schlusszeilen der Dichtung her, die glücklicherweise gut erhalten sind. In effektvoller Weise werden die Götter mit Anu, Bel und Ea an der Spitze eingeführt, und indem sie die Herrschaft des Aschurs hochpreisen, verkünden sie auch die Herrschaft des assyrischen Grosskönigs auf ewige Zeiten.[2])

[Anu] Bel Ea, die Herren der Götter [und die grossen Götter][3]),
Die die Herrschaft Aschurs in Ubschukinakku verherrlichen,
Verkünden Aschurbanapal als Statthalter Aschurs, der einzig und allein als Ausstatter[4]) gilt,
Unter den Söhnen und Sohnes Söhnen auf ferne Tage,
Auf ferne Regierungsjahre, Jahre ohne Zahl.
Darum möge der Ruhm Aschurs nicht vergessen werden, möge man E-scharra eingedenk sein.
Durch den Mund sei es verkündigt, ohne Unterbrechung mag das Ohr es vernehmen:
‚Dass ich, Aschur, Euch[5]) zur Herrschaft über Länder und Menschen ernannt habe'.
Gepriesen sei das Andenken Aschurs, erhaben seine Göttlichkeit,
So dass die Erhabenheit Aschurs, des Herrn der Herren, des Kriegers, erglänze!

Der Hymne wird also von den assyrischen Schreibern oder Priestern ein Orakel zugunsten Aschurbanapals angehängt, und, wenn wir uns die misslichen Zustände vergegenwärtigen, die durch die Feindschaft zwischen den beiden Brüdern — dem ältern Schamasch-schumukin und dem jüngern Aschurbanapal[6]) — dem Lande erwuchsen,[7]) so erhält

1) Siehe auch oben S. 514. Das Nähere über den Zu-Mythus im XXIV. Kapitel.

2) Rev. 6—15.

3) So zu ergänzen, und nicht etwa „Igigi und Anunnaki" wie Martin, Textes Religieux usw. S. 130 vorschlägt.

4) Text *xânin*, eigentlich ‚Ausstatter der Tempel', wie z. B. in den Inschriften der neu-babylonischen Könige *xânin E-sagila u E-xida* wiederholt vorkommt — hier aber ganz allgemein im Sinne von legitimitiertem Herrscher angewandt.

5) d. h. den König und seine Sprösslinge.

6) Dass Schamasch-schumukin der ältere war, geht aus dem Brief Harper Nr. 870 Obvers 10 hervor. Siehe Meissner, Assyriologische Studien II, S. 1—4.

7) Siehe oben S. 418.

das Orakel, das dem Aschurbanapal als dem allein von Aschur anerkannten Regenten die Herrschaft für sich und seine Nachkommen zusichert, eine ganz besondere Bedeutung. Wir haben es wohl mit einem Schriftstück zu tun, das aus der Zeit von Schamasch-schumukin's Empörung gegen den jüngern Bruder stammt oder wenigstens in Verbindung mit den um diese Zeit herrschenden Zuständen steht. Wertvoll wiederum als ein weiterer Beweis für die Übertragung der Bel- und Mardukriten auf den Aschurkult ist die Erwähnung der heiligen Versammlungs- und Schicksalskammer Upschukinakku. Genau in derselben Weise, in der diese ursprünglich im Bel-Tempel zu Nippur befindliche Kammer auf den Ninibkult übertragen wurde[1]) und sodann, als Marduk die Stelle des alten Bel einnahm, auf Marduk, für den ausserhalb des heiligen Terrains von E-sagila eine besondere „Schicksalskammer" eingerichtet wurde,[2]) wurde, wie aus dieser Stelle in unsrer Hymne hervorgeht, dem Aschur eine Schicksalskammer zugedacht, in der sich die Götter um den Hauptgott scharen, wie die Fürsten um ihren König. Von dieser Kammer wird von den Göttern selbst das Orakel verkündet, das dem Aschurbanapal und seinen direkten Nachkommen die Herrschaft auf ferne Tage sichert.

Was die äussere Form der Dichtung betrifft, so haben wir offenbar eine Litanei vor uns, deren Zeilen abwechselnd von dem Leiter und dem Chor der Priester gesungen wurden.[3]) Bei dem gerade in der Mitte beschädigten Text ist es kaum möglich, ein klares Bild von der Abteilung der Strophen zu gewinnen. Dass die erste Strophe mit der 10. Zeile schliesst, darf wohl mit Sicherheit aus der Zusammenfassung des Hauptgedankens in diesem Abschnitt — Aschur als Schicksalsbestimmer — gefolgert werden. Ebenso könnte man die 10 folgenden Zeilen als ein abgeschlossenes Ganzes betrachten, wofür der Umstand spricht, dass man hierdurch eine dritte Gruppe von 10 Zeilen gewinnt, in der sich zunächst je drei Zeilen entsprechen und sodann wie im ersten Abschnitt je zwei Zeilen. Mehr als eine Vermutung soll der gemachte Vorschlag nicht sein, aber jedenfalls sehen wir, dass bei der Dichtung gewisse Prinzipien vorherrschen, wenn auch mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass wir vielleicht eine Zusammensetzung aus verschiedenen Hymnen vor uns haben, ähnlich wie das bei manchen der biblischen Psalmen der Fall ist.

Dass wir in dem erhaltenen Teil der Aschurbanapalischen Sammlung nur wenige wirkliche Hymnen an Aschur vorfinden, ist wohl

1) Siehe oben S. 337 u. 453.

2) Siehe den Plan bei Zehnpfund, Das Stadtbild von Babylon (Leipzig 1904) S. 13. Das Nähere im XXVI. Kapitel. Vergl. vorläufig Weissbach, Babylonische Miscellen S. 40—41.

3) Gewöhnlich Zeile für Zeile, zuweilen jedoch bilden je zwei Zeilen Anruf und Response.

aus dem einfachen Umstand zu erklären, dass die Sammlung vornehmlich als eine Zusammenstellung aus den literarischen Archiven der babylonischen Tempel angelegt war. Für den Aschurkult selbst war ja genügend gesorgt, und die Schreiber des assyrischen Grosskönigs begnügten sich daher bei einer Anzahl der von ihnen kopierten Hymnen, die an spezifisch babylonische Götter gerichtet waren, Zusätze zur Verherrlichung des Königs anzuknüpfen, oder wie in dem eben vorgeführten Falle eine alte Bel-Hymne im Interesse des Aschurkults umzubilden. Wir dürfen wohl annehmen, dass auch die assyrischen Tempel ihre literarischen Sammlungen aus Ritual und Beschwörungstexten, mit Einschluss von Hymnen und Orakeln, hatten, und es ist daher zu erwarten, dass man bei der weiteren Ausgrabung des von der deutschen Expedition in der alten Hauptstadt entdeckten Aschur-Tempels[1]) auch auf Hymnen und Gebete zu Ehren des Gottes Aschur stossen wird. Was aber die in Aschurbanapals Palast niedergelegte Sammlung anbetrifft, so beschränkt sich der spezifisch assyrische Teil, abgesehen von den erwähnten Zusätzen und Umarbeitungen, auf die Anpassung babylonischer Klagelieder[2]) an assyrische Verhältnisse, auf Gebete, die speziell für den König verfasst waren,[3]) auf Orakel für den König oder für politische Verhältnisse[4]) und auf Widmungen von verschiedenen Weihgegenständen seitens der Könige an die Götter. Neben Aschurbanapal, der, wie zu erwarten, gar oft in diesen Erzeugnissen der literarischen Tätigkeit der assyrischen Priester mit Namen genannt wird, kommen vornehmlich seine zwei Vorgänger Asarhaddon und Sanherib in Betracht, woraus also hervorgeht, dass Aschurbanapal bei der Anlegung seiner Sammlung ein bereits gegebenes Beispiel nachahmte und nur in weit grösserem Massstabe ausführte. Von Widmungen an Aschur liegen in Aschurbanapals Sammlung zwei vor, die aus der Zeit Sanheribs stammen und die sich bei dem Mangel an wirklichen Aschurhymnen hier passend einfügen. Beide Texte sind nur teilweise erhalten, aber da uns hier speziell die Widmungen an Aschur, die als Gebet im weiteren Sinne aufzufassen sind, interessieren, so brauchen wir uns um die näheren Umstände der Widmungen nicht zu kümmern. Bei Gelegenheit der Einweihung eines Aschur-Bildes redet Sanherib den Gott folgendermassen an:[5])

An Aschur, den König der Gesamtheit der Götter, sein eigner Schöpfer, Vater der Götter,
Dessen Macht in der Tiefe sich entfaltet, König des Himmels und der Erde,
Herr aller Götter, Aufseher der Igigi und Anunnaki,

---

1) Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 21.

2) Siehe Kapitel XVIII.

3) Siehe z. B. oben S. 442 folg. und das Verzeichnis bei Bezold, Catologue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection usw. Bd. V (Index) sub *Prayers* S. 2154 und *Hymns* S. 2046.

4) Siehe Kapitel XIX.

5) Craig, Assyrian and Babyl. Religious Texts I Pl. 83. Vergl. die Einleitung S. III.

Schöpfer des Himmels, des Anu und der unteren Welt[1]) Erschaffer aller Menschen[2]),
Bewohner des glänzenden Himmels, Herr[3]) der Götter, Schicksalsbestimmer,
Bewohner E-scharras in Aschur,[4]) — für seinen Herrn hat Sanherib,
König von Assyrien ein Bild Aschurs gemacht . . . .

Sodann folgt die gewöhnliche Bitte um langes Leben und einen befestigten Thron, und der Text geht dann zur Beschreibung eines andern Weihgegenstandes[5]) über. Wertvoll in dieser Anrede ist die Andeutung, dass Aschur gewissermassen die Funktionen der drei Götter Anu, Bel und Ea übernimmt und somit die Dreiheitslehre überflüssig macht. Ist er der Schöpfer der oberen Welt, die dem Anu zukommt, und gebietet er zugleich über die untere Welt und über die Tiefe, so ist es bei einer derartigen Auffassung erklärlich, dass, wie bereits hervorgehoben,[6]) die Dreiheitslehre in Assyrien eine geringere Rolle spielt als in Babylonien, Man schien in der Tat in Assyrien noch weiter als in Babylonien,[7]) in der Richtung, ein einziges göttliches Wesen als über allen andern stehend anzuerkennen, vorzuschreiten, und wenn überhaupt von einem Drang zu einem wirklichen Monotheismus im alten Zweistromlande die Rede sein kann, so gilt dies viel mehr von Assyrien als von Babylonien. Dass Aschur als Vater der Götter gilt, wäre nicht auffällig, aber dass er als „selbsterschaffener" angerufen wird, liefert den Beweis, dass man geneigt war, über die gewöhnliche Lehre von der Entstehung der Götter hinauszugehen. Bei einer Huldigung, wie wir sie hier haben, muss man sich in der Tat fragen, was bleibt dann für andere Götter übrig, wenn ein einziges, selbsterschaffenes Wesen Himmel, Erde, die Tiefe, Götter und Menschen erzeugt und regiert und alle Schicksale bestimmt?

Der andere in Betracht kommende Text[8]) handelt von einem Throne mit reich ausgeschmücktem Postament, den Sanherib dem Gott Aschur widmet, und der sodann, wie es scheint, von dessen Enkel Aschurbanapal dem Marduk zugedacht wurde. Erinnert man sich, dass

---

1) *ki-gal-li.* Der interessante Ausdruck „Himmel des Anu" bedeutet im Gegensatz zu *kigallu* die obere Welt im allgemeinen.

2) *kullat dadmê*; auch die Übersetzung „aller Wohnstätten" ist möglich.

3) En-lil. S. oben S. 520.

4) Geschrieben Bal-be (ki) als Bezeichnung der Stadt Asschur.

5) *li-li-ab.* Vergl. Rawlinson IV², 23 Nr. 1 Rev. Kol. III, 21—22.

6) Siehe oben S. 245.

7) Siehe des Verfassers Aufsatz ‚The God Ašur' (Journal of the American Oriental Society XXIV, S. 302—303).

8) Craig I, Pl. 76—79. Siehe Craigs Anmerkung auf Pl. 76. Der Obvers auf dem wohl die erklärende Erzählung stand, ist gänzlich abgebrochen. Der, Revers beginnt mit der Widmungsinschrift (Kol. III) Sanheribs auf dem Postament des Thrones — von Aschurbanapal als Zitat angeführt — um seine eigene Handlung zu erklären und zu rechtfertigen (Kol. IV).

Sanherib die Stadt Babylon samt dem Marduktempel daselbst zerstörte[1]) und, wie er selbst erzählt[2]), die Schätze der Götter erbeutete, so wird man wohl nicht irre gehen, den Thron, den er für seinen Gott Aschur bestimmte, als Teil dieser Beute anzusehen.[3]) Für diesen Thron fertigte er alsdann ein prächtiges Postament und schrieb darauf seine Widmung an Aschur. Aschurbanapal, der gleich Asarhaddon als Versöhner zwischen Assyrien und Babylonien auftritt, führt unter grosser Feierlichkeit das von Sanherib erbeutete Standbild Marduks nach Babylon zurück[4]), und um die Gunst Marduks für sich zu sichern, unternimmt es der König, die von seinem Grossvater Sanherib aufgesetzte Inschrift auszumerzen[5]) und dafür eine Widmung an Marduk, der ursprünglichen Bestimmung des Thrones gemäss, einzusetzen. Wir hätten also in dem Texte selbst ein Stück aus der Geschichte Assyriens, das auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen Politik und Religion ein interessantes Licht wirft. Kommen wir nun zu der von Aschurbanapal zitierten Widmung Sanheribs, so sehen wir, dass sich dieselbe auf die gewöhnlichen Bitten um Befestigung der Regierungsmacht und langes Leben beschränkt und sodann zu einer näheren Beschreibung des zu dem erbeuteten Thron angefertigten Postaments übergeht. Uns interessiert hier nur die Widmung selbst[6]), die folgendermassen lautet:

An [Aschur . . . . . .]
Bestätigung meiner Regierung, [Ausdehnung meiner Herrschaft] . . . . . .
Befestigung meines Thrones auf [ferne] Tage . . . . . .
Möge Aschur, der König der Götter, der grosse Herr für meine [Herrschaft bestimmen].
Mit Gunst . . . . . [mein Herzens]wunsch.
Mögen die Worte seines Mundes denen, die vor ihn treten, günstig sein,
Mögen sich die Menschen aller Weltteile ihm unterwerfen, sein Joch tragen.
Möge der Tribut der Menschen, der Segen des Himmels und der Erde[7])
In E-scharra, dem Sitz seiner grossen Gottheit reichlich fliessen.
Mögen die Lippen der Nin-lil, der Königin E-scharras, der Gemahlin Aschurs, der Erzeugerin der grossen Götter,
Für Sanherib, den König Assyriens täglich ein gnädiges Wort vor Aschur befürworten[8]).

---

1) Bavian-Inschrift (Rawlinson III, 14) Z. 51—22. Vergl. Lehmann, Schamaschschumukin S. 44.

2) Bavian-Inschrift Z. 48.

3) Beachte Kol. III, 35, wo von dem „Postament des Thrones Bels im Aschurtempel" die Rede ist — also der Beweis, dass der Thron dem Bel oder Marduk gehörte.

4) Lehmann, Schamaschschumukin Tafel XIX, 36—44; Tafel XXXVII—XXXVIII, Kol. II, 29—III, 15. Vergl. oben S. 419.

5) Kol. III, 1—15. 6) Kol. II, 1—15.

7) Gemeint ist der Feldertrag, von dem eine Abgabe dem Gotte zukommt.

8) Siehe die ähnliche Wendung in den Gebeten der babylonischen Herrscher z. B. oben S. 406, 410, 412, 413 usw.

[Lebenskraft?], reiche Nachkommenschaft, langes Leben,
Bestätigung [seiner Regierung, Befestigung des Thrones] seiner Herrschaft,
Mögen Aschur und Nin-lil verkünden auf ewig und ewig.[1])

In dieser Huldigung fällt wiederum die geflissentliche Übertragung der Rolle Bel-Marduks auf den assyrischen Hauptgott auf. Der Tempel Aschurs erhält, wie in der oben mitgeteilten Hymne,[2]) einen Namen, der in engem Zusammenhang mit den in Nippur entfalteten kosmologischen Anschauungen steht. Die Gemahlin Bels wird dem Aschur beigesellt,[3]) und zwar unter dem Namen Ninlil, der wiederum auf doppelte Übertragung zunächst von der Nin-lil zu Nippur auf die Gemahlin des Marduk und sodann auf die Gemahlin des assyrischen Hauptgottes hinweist. Da ferner der Charakter des Gebetes sowohl inbezug auf dessen Wortlaut sowie in der Aufforderung an Nin-lil, dass sie ein gutes Wort bei dem Hauptgott für den König einlegen möge, sich eng an die Art und Weise, die in den babylonischen Königsgebeten zur Geltung kommt, anschliessen[4]), so liegt der Schluss nahe, dass die Schreiber Sanheribs in dieser Huldigung nach einem babylonischen Muster arbeiteten. Da ferner kaum anzunehmen ist, dass man in Assyrien auf ein altes Bel-Gebet zurückgegangen ist, dürfen wir vielleicht weiter schliessen, dass die assyrischen Schreiber die ursprüngliche Widmungsinschrift auf dem Postament von Marduks Thron abschrieben und mit den nötigen Änderungen auf Aschur anwandten.

Auch an die weiblichen Götterwesen wandte man sich häufig im Gebet und zwar nicht nur in Zusammenhang mit ihren Gemahlen, sondern als selbständige Mächte, deren Gunst zu erlangen, wenn auch nicht von gleicher Wichtigkeit wie die Gunst der männlichen Götter, dennoch für das Wohl des Menschen erforderlich und sogar unter gewissen Umständen unerlässlich war.

In erster Linie kommt natürlich unter den Göttinnen die Ischtar in ihren verschiedenen Hauptgestalten — Nanâ, Nin-makh, — die Ischtar von Babylon, — die Ischtar von Nineveh und von Arbela in Betracht. Die grosse Anzahl aber von Hymnen und Gebeten an andere Göttinnen darunter Nin-lil oder Belit sowohl als die Gemahlin des alten Bel wie als Bezeichnung der Genossin des späteren Bel-Marduk, die gewöhnlich als Sarpanitum erscheint, Bau, Nin-Karrak oder Gula, Ningal, die Gemahlin des Sin u. s. w., die in Abschriften, aus der Aschur-

1) Lies mit Martin (Textes Religieux S. 282) *ana dûri ana dâri* und vergl. den gebräuchlichen hebräischen Ausdruck *le'ôlam wa-'ed* z. B. zweites Buch Mose 15, 18; Psalm 9, 6; 45, 18 usw. usw.

2) Siehe oben S. 520.

3) Siehe Radau „Bel the Christ of Ancient Times" (Monist XIV, S. 73), dessen Schlüsse jedoch aus diesem Umstand nicht annehmbar sind.

4) Siehe oben S. 404, 406, 410 u. s. w.

banapalischen[1]) Bibliothek oder in neu-babylonischen[2]) Kopien vorliegen, weisen darauf hin, dass, selbst nachdem die ausgeprägte Tendenz die Hauptgöttinnen in den verschiedenen babylonischen Kultzentren als Erscheinungsformen einer Einzelnen zu betrachten zum Ausdruck gekommen war, man doch Gestalten wie Belit, Bau, Gula und wohl auch andere im Gebet anrief, und zwar ohne dieselben mit der grossen Ischtar vollständig gleichzusetzen. Wie lange man den besondern Kult dieser Göttinnen aufrecht hielt, lässt sich schwerlich sagen, da nur ungenügende Anhaltspunkte für die Zeitbestimmung der Aschurbanapalischen Abschriften der babylonischen Urkunden vorhanden sind, aber bei dem stark hervortretenden konservativen Charakter der babylonischen Religion dürfen wir annehmen, dass man bis zu einer verhältnismässigen späten Zeit nicht nur die Kulte gewisser Göttinnen, an denen man schon ihres Alters wegen nicht zu rütteln wagte, aufrecht erhielt, sondern dass man bei der Erbauung neuer Heiligtümer auch auf die Göttinnen, die einst einen hohen Rang im Pantheon eingenommen hatten, Rücksicht nahm. Ja, selbst der neu-babylonische König Nebukadnezar II. scheint noch die Göttin Gula von der Ischtar von Babylon zu unterscheiden[3]), und wenn auch einerseits die alte Göttin Nin-khar-sag mit der Nin-makh zusammenfällt[4]), so deutet anderseits die Erwähnung eines besonderen Heiligtums in Babylon — wohl innerhalb des Terrains von E-sagila — zu Ehren der Nin-lil-anna[5]), der „erhabenen" Nin-lil, darauf hin, dass man noch zu Nebukadnezars Zeiten wenigstens den Schein der früheren selbständigen Stellung der Belit von Nippur zu bewahren bestrebt war.

Von diesem Gesichtspunkt aus sind die uns erhaltenen Hymnen und Gebete an Göttinnen von besonderem Interesse als Beweis dafür, dass wir bei dem Entwicklungsgang der babylonischen und zum Teil auch der assyrischen Religion als Gegengewicht zu der üblichen Stellung der Göttinnen als schattenhafte Doppelgänger der männlichen Genossen, denen sie beigesellt werden, mit dem Faktor des fortdauernden Einflusses der älteren Auffassung von gewissen weiblichen Götterwesen —

1) Siehe Bezold, Catalogue of the Kouyunjk Collection u. s. w. Bd. V, Index sub *Hymns* und *Prayers* und die öfters zitierten Textausgaben von King und Craig.

2) z. B. bei Reisner, Sumerisch-Babylonische Hymnen (Berlin 1896) Nr. 45 bis 47, 52—57 Nr. IV usw.

3) Von drei Heiligtümern innerhalb Babylons und von dreien in Borsippa zu Ehren der Gula redet Nebukadnezar (Rawlinson I, 56, Kol. IV, 40—41; 52—56). Dass er die Gula von der Nin-makh unterscheidet, geht aus der Stelle l. c. Kol. IV, 14—16 hervor, wo der Tempel der Nin-makh in Babylon erwähnt wird. Dieser Tempel, jetzt von der deutschen Expedition aufgefunden (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 4 u. 5), lag ausserhalb des Terrains von E-sagila. Nebukadnezar nennt Nin-makh die Mutter, „die mich geboren (l. c. Z. 16)", Gula dagegen, „die mich schirmt" und „die Herrin, die mir Gutes tat" (Z. 38 und 53) und Nin-lil-anna „die Herrin, die mich liebt" (Z. 45).

4) Siehe Rawlinson I, 54, Kol. IV, 14 und oben S. 252.

5) Rawlinson l. c. Z. 44—46. Siehe oben S. 253.

von Ischtar abgesehen — als den männlichen Göttern ebenbürtig[1]) zu rechnen haben.

Wir müssen uns in der Auswahl von Hymnen und Gebeten an Göttinnen hier auf einige Beispiele beschränken, umsomehr als wir in dem nächsten Kapitel Gelegenheit haben werden, eine Anzahl Klagelieder und Bussgebete vorzuführen, die an Ischtar und andere Göttinnen gerichtet sind. Aus nicht ersichtlichen Gründen scheint man sich in Babylonien und auch in Assyrien bei dem Bewusstsein des Sündengefühls mit gewisser Vorliebe an Göttinnen gewandt zu haben und, selbst wenn man die Götter anrief, wurden die Göttinnen fast stets mit hineingezogen.

Als erstes Beispiel sei ein inbrünstiges Gebet eines offenbar schwer Bedrückten an Ischtar mitgeteilt,[2]) das in seinem Wortlaut bereits an die Klagelieder anklingt. Da aber der Betende nur um Befreiung von seinem Elend bittet, ohne eine etwa begangene Sünde zu erwähnen, so ist es eher zu den gewöhnlichen Gebeten zu rechnen.

Es ist gut, dich anzubeten, gemäss der Huldigung bei der Anrufung deines Namens.
Dein Anblick ist Huld, dein Befehl ist Licht.
Hab' Erbarmen mit mir, Ischtar, befiehl Segen,
In Treue blicke auf mich, nimm an mein Flehen.

— —

Von deiner Strafe ergriffen — lass mich jetzt Heil erlangen.
Ich habe dein Joch getragen — gewähre Besänftigung,
Ich habe dein Haupt (?) . . . . — lass mich Gnade geniessen,
Ich habe deinen Glanz bewährt — gewähre[3]) Huld und Gunst,
Ich war besorgt um deine Glorie, — lass meinen Glanz erstrahlen,
Ich habe mich deiner Herrschaft zugewandt — gewähre[4]) Leben und Frieden,
Es sei gnädig der gute *schedu* vor dir, der *lamassu*, der hinter dir wandelt, sei gnädig.
Was zu deiner Rechten ist, vermehre Glück, was zu deiner Linken ist, verschaffe Gnade.
Befiehl, dass das Wort erschalle,[5])
Das Wort, das ich spreche, wie ich es spreche, sei günstig.
In Gesundheit und Freude möge ich meine Tage verleben.
Dehne aus meine Tage, schenke Leben, lass mich leben, lass mich gesund sein, lass mich deine Gottheit schauen!
Was ich plane, lass mich ausführen, der Himmel sei deine Freude, die Tiefe grüsse dich!
Sämtliche Götter mögen dich segnen, mögen die grossen Götter dein Herz erfreuen!

---

1) Vergl. Barton, Semitic Origins Kapitel II und V, mit dessen allgemeiner Theorie über die einstige höhere Stellung, die die Göttinnen bei den Semiten einnahmen, ich mich jetzt einverstanden erkläre, wenn ich auch nicht geneigt bin, Bartons Schluss, dass diese höhere Stellung an den Anfang des Entwicklungsprozesses der Götterlehre zu stellen sei, anzunehmen. Siehe oben S. 266.

2) King, Babylonian Magic Nr. 8.

3) wörtlich: Es sei nun Huld usw. 4) wörtlich: es sei nun Leben usw.

5) d. h.: eine heilige Formel oder ein Gebet, dessen Wirksamkeit ebenfalls von dem Gebrauch der richtigen Worte abhängt.

Es folgen sodann Opfervorschriften, die mit Zeremonien verbunden sind, darunter die dreifache „Erhebung der Hand“ — was wohl hier als ein Gebetsstellung aufzufassen ist.[1])

Zwei leider schlecht erhaltene Fragmente von Hymnen an Ischtar beleuchten die Beziehungen der Göttin zu den zwei grossen Himmelskörpern — der Sonne und dem Mond — und bilden also den Übergang zu der Auffassung der Ischtar selbst als Himmelskörper und zwar, wie bereits öfters hervorgehoben,[2]) als Planet Venus. Das erste Fragment,[3]) das aus dem Zusammenhang zu schliessen[4]) für eine Mondfinsternis vorgeschrieben wurde, lautet:

Kriegerische Ischtar, Kräftige unter den Göttinnen,
Richterin[5]) des Himmels und der Erde, Glänzende der Weltgegenden.[6])
Inninna, Erstgeborene des Sin, Spross der Ningal,
Geliebte des dauernd leuchtenden Kriegers Schamasch,
O Ischtar, diesen Himmel regierst du[7]).
— —

In dem andern Fragment[8]) wird die Göttin direkt als Stern angeredet:

[Hehre?] Ischtar, kriegerische der Göttinnen,
Dein Standort ist in dem glänzenden Himmel.
[Erhaben?] bist du wie Schamasch [der Krieger (?)].
[Herrin] des Himmels, der Länder und der Gewässer,
Alles lebende Wesen der Erde überschauest du,
Die Menschen zerstreuest du, du leitest . . . . .
— —
Dir sind die Kreaturen [anvertraut].[9])
Du, o Ischtar bist stark [unter den Göttinnen?].
[Dein Sitz (?)], o Herrin, ist inmitten des [glänzenden] Himmels.

Eine besonders schöne Hymne an Ischtar, die die Göttin als Morgen- und Abendstern feiert[10]), und in der noch bemerkenswert ist,

---

1) Siehe King, Babylonian Magic S. 13 und vergl. oben S. 442 u. 444.
2) Siehe z. B. oben S. 81.
3) King a. a. O. Nr. 1 obv. 29—35; Duplikat No. 5, 11—19.
4) Voran geht ein Gebet an Sin (siehe oben S. 299 u. 440) bei einer Mondfinsternis, und auf das Gebet an Ischtar folgt eins an die Göttin Taschmitum, das ebenfalls für eine Mondfinsternis vorgeschrieben ist. Siehe unten S. 550.
5) di-masch, nach Rawlinson II, 54 Nr. 1, 5 a-b auch eine Bezeichnung Bels als Gott „der Entscheidungen.“ *Di* = „richten“, *masch* = Entscheidung *(purussû.)*
6) *kibratè.*
7) In den folgenden Zeilen wird die Göttin auch in Beziehung gestellt zu Bel als dem Gott der Erde und zu Ea in der Tiefe.
8) King a. a. O. Nr. 32, 6—15 als Teil einer Sammlung von Ischtargebeten.
9) lies: *ip-kid-ki-ma na-[masch]-schu-u ka-[tu-uk-ki.]* Vergl. King a. a. O. Nr. 27, 10.
10) Siehe oben S. 81.

dass der Priester oder der Priesterchor auch im Namen der Göttin selbst redet, lautet folgendermassen. [1])

O, Licht des Himmels, das gleich Feuer über dem Lande aufleuchtet,
Göttin,[2]) bei deinem Auftreten über der Erde,
Prächtig gleich der Erde bist du.
Ein rechter Weg erweise dir Huld [3])
Bei deinem Eintreten in des Menschen Haus!
Ein Schakal auf Lämmerjagd ausgehend bist du!
Ein Löwe über die Flur dahinschreitend bist du!
Eine stürmende Jungfrau[4]) ist Ischtar, Schmuck des Himmels,
Mit dem Glanz[5]) des funkelnden Edelsteins[6]) ausgestattet, Schmuck des Himmels,
Ebenbürtige Schwester[7]) des Schamasch, Schmuck des Himmels.

Nunmehr nimmt die Göttin das Wort und bestätigt gewissermassen die Stellung unter den Göttern, die man ihr zuerteilt hat.

Um Vorzeichen[8]) in Fülle zu geben, trete ich auf, trete ich in Vollkommenheit auf,
Mit meinem Vater Sin[9]) um Vorzeichen in Fülle zu geben, trete ich auf, trete ich in Vollkommenheit auf.
Mit meinem Bruder Schamasch, um Vorzeichen in Fülle zu geben, trete ich auf, trete ich in Vollkommenheit auf.
Da mich Sin aufgestellt hat um Vorzeichen in Fülle zu geben, trete ich auf, trete ich in Vollkommenheit auf.[10])

---

1) Sm 954 in ‚ideographischer' und ‚phonetischer' Gestalt. Siehe Delitzsch, Assyr. Lesestücke 3. Aufl. S. 134—136 (auch Hommel, Sumerische Lesestücke S. 125—128); neu-babylonisches Duplikat aus griechischer Zeit bei Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen Nr. 53 Rev. und Fragmente assyrischer Duplikate bei Bezold Catalogue of the Kouyunjik Collection S. 1450 verzeichnet. Siehe Banks, Sumerisch-Babylonische Hymnen (Leipzig 1897) S. 26—31. Frühere Übersetzungen von Lenormant (Magie und Wahrsagekunst S. 415), Sayce (Records of the Past I, S. 155—160), Oppert (1. Int. Orient Kongress, Bd. II, S. 217—224) und Jeremias (Izdubar-Nimrod, S. 62—63).

2) Text *ischtaritu* im allgemeinen Sinn von Göttin.

3) d. h. Mögest du den für dich vorgezeichneten Weg — die Laufbahn des Planeten Venus — richtig wandeln. Vergl. die Redensart in der Schamasch-Hymne oben S. 429.

4) Wörtlich Sturm *(ûmu)* Jungfrau *(ardatum)*.

5) Text *schukuttu*, dass trotz Rost, Tiglathpileser II, S. 131, hier doch nur ‚Glanz' und nicht ‚Machwerk' bedeuten kann.

6) *schubu*, ein diamantartiger (?) Edelstein.

7) *talimtu* — derselbe Ausdruck, den Aschurbanapal auf seinen älteren Bruder anwendet, siehe oben S. 418 und 419.

8) *terêtê* — technischer Ausdruck für ‚omina' — nicht ‚Befehle', wie man früher annahm (z. B. Jeremias Izdubar-Nimrod S. 62 und auch ich in der englischen Ausgabe).

9) In der babylonischen Astrologie und Divinationslehre sind es vornehmlich Schamasch, Sin und Ischtar (als Sonne, Mond und Venus), nach deren Stellung usw. Vorzeichen gedeutet wurden. Das Nähere im XIX. und XX. Kapitel.

10) So nach dem babylonischen Duplikat. In der ‚assyrischen' Übersetzung der assyrischen Abschrift steht nur „trete ich auf".

An dem leuchtenden Himmel[1]), um Vorzeichen in Fülle zu geben, trete ich auf, trete ich in Vollkommenheit auf.

Sowohl in der assyrischen Abschrift wie in dem neu-babylonischen Duplikat ist hier durch einen Strich ein neuer Abschnitt angedeutet. Dementsprechend wird ein neuer Gedanke zum Ausdruck gebracht, indem die Göttin ihre majestätische Erhabenheit und ihre alles beherrschende und vernichtende Macht hervorhebt. Noch deutlicher als im vorigen Abschnitt wird hier auf den astralen Charakter der Ischtar Bezug genommen, wobei bemerkenswert ist, dass während in beiden Abschnitten die Wut und Kraft der Göttin betont wird, die andere Seite der Göttin, jene die Natur befruchtende und neues Leben spendende Kraft keine Erwähnung findet. Wir haben es hier mit der kriegerischen Ischtar,[2]) nicht mit der Muttergöttin zu tun; daher der Vergleich mit dem Löwen und dem auf Raub sinnenden Schakal.

Unter Jauchzen in meiner Erhabenheit, unter Jauchzen in meiner Erhabenheit,
Unter Jauchzen in meiner Erhabenheit wandle ich hoch da oben als Göttin[3]) dahin.
Ischtar, die Göttin des Abends bin ich,
Ischtar, die Göttin des Morgens bin ich,
Ischtar, die den Verschluss des glänzenden Himmel öffnet[4]), in meiner Erhabenheit usw.
Den Himmel vernichte ich, die Erde bezwinge ich in meiner Erhabenheit usw.
Die am Himmelsdamm aufleuchtet, deren Name in allen Ländern erstrahlt, in meiner Erhabenheit usw.
Als „Himmelskönigin" oben und unten verkündet, in meiner Erhabenheit usw.
Die Berge überwältige ich insgesammt, in meiner Erhabenheit usw.
Der Berge grosse Mauer bin ich, ihr Verschluss bin ich[5]), in meiner Erhabenheit usw.

Der letzte Abschnitt, in dem die Göttin wieder direkt angerufen wird, gibt uns den erwünschten Aufschluss über die besondere Erscheinungsform Ischtars, die sich in dieser Hymne, durch den Schlussabschnitt als eine Bitte um Beruhigung des göttlichen Zorns gekennzeichnet,[6]) kundgibt.

Es beruhige sich dein Herz, es besänftige sich dein Gemüt[7]),
Der Herr, der grosse Anu beruhige dein Herz.
Der Herr, der grosse Berg Bel[8]) besänftige dein Gemüt,
Göttin,[9]) Herrin des Himmels, es beruhige sich dein Herz.

---

1) Text plural *schamê iddischuti.*
2) Siehe oben S. 82.
3) *ischtaritum.* Siehe oben S. 82.
4) Vergleiche die ähnliche Redensart in den Schamasch-Hymnen, oben S. 427.
5) Ischtar als Stern über den Bergen stehend bildet gewissermassen den Abschluss der Berge.
6) Daher die Unterschrift *er-schem-ma* „Flötenklage", ein technischer Ausdruck für Klagelied. Siehe einstweilen Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen S. XVII folg. und das Nähere im folgenden Kapitel.
7) *kabittu* wörtlich „Leber". 8) Siehe oben S. 55 u. 504. 9) *ischtaritum.*

Herrin, Königin des Himmels,[1]) es besänftige sich dein Gemüt,
Herrin, Königin von E-anna, es beruhige sich dein Herz.
Herrin, Königin des Gebietes von Erech, es besänftige sich dein Gemüt,
Herrin, Königin des leuchtenden[2]) Gebietes von Erech, es beruhige sich dein Herz.
Herrin, Königin von Khar-sag-kalamma,[3]) es besänftige sich dein Gemüt.
Herrin, Königin von E-tur-kalamma,[4]) es beruhige sich dein Herz.
Herrin, Königin von Babylon, es besänftige sich dein Gemüt,
Herrin, meine Königin Nanâ, es beruhige sich dein Herz.
Königin des Hauses, Königin der Götter, es besänftige sich dein Gemüt.

Es handelt sich also um die Hauptgöttin der alten Stadt Erech, die eigentlich Nanâ heisst. Bedenkt man, dass die Herrscher selbst bis in die assyrische Zeit hinein dem Heiligtum in dieser Stadt ihre Zuneigung erwiesen,[5]) und dass auf die spätere Ischtar gerade die charakteristischen Züge der Nanâ von Erech übertragen wurden, so ist es begreiflich, dass man eine alte ursprünglich zum Kulte Erechs gehörige Hymne übernahm und mit einigen Zusätzen dem Kult der Ischtar von Babylon anpasste. Als ein solcher Zusatz lässt sich die Anrufung der Ischtar als „Königin von Babylon" leicht erkennen, und da der Tempelname E-tur-Kalamma ebenfalls auf Babylon hinweist, so können wir getrost auch die Zeile, in der dieses Heiligtum erwähnt wird, als Zusatz ausscheiden. Ferner erweist sich die assyrische Übersetzung als ein späterer Zusatz zu der Hymne, weil *ischtaritum*[6]) im Sinne von Göttin angewendet wird, was den Entwicklungsgang, durch den Ischtar zu dem allgemeinen Begriff des weiblichen Prinzips in der Götterlehre erhoben wurde, voraussetzt. Auch die phonetische Schreibung Isch-tar als Namen der angerufenen Göttin an Stelle von Nanâ, wie es am Schluss der Hymne heisst, ist dem Bestreben zuzuschreiben, die Dichtung dem Kulte der Göttin in der Stadt Babylon, an den sich der Name Ischtar ganz besonders knüpft, anzupassen. Es stellt sich also heraus, dass die Abschrift in Aschurbanabals Bibliothek sowie das neubabylonische Duplikat, wie wir das bereits bei andern Beispielen wahrgenommen haben,[7]) aus dem Tempel-Archiv der Stadt Babylon stammt.

Was die äussere Form der Dichtung betrifft, so scheidet sich deutlich die Anrede an die Göttin am Anfang und am Schluss von dem dazwischen liegenden Teil, in dem die Göttin selbst spricht, und innerhalb dieses Teils ist es, wie wir gesehen haben, wiederum möglich, zwei Abschnitte zu unterscheiden. Wir haben uns also vorzustellen, dass Anfang und Schluss von dem fungierenden Priester rezitiert wurden, wäh-

1) Geschrieben wie im 2. Abschnitt *gaschan an-na* = Königin des Himmels.
2) Geschrieben *ki-schuba-unu* (ki) d. i. *ki* = Ort, *schuba* = leuchtend und *unu* (ki) = Erech.
3) „Berg des Weltalls".
4) „Weltenhof" — nach Rawlinson II 61, 17 g Name eines Heiligtums zu Babylon.
5) Siehe oben S. 77 und 83.
6) Zeile 18 und auch Zeile 41 in der neu-babylonischen Abschrift.
7) Siehe oben S. 441 und 502.

rend die Rede der Göttin von einem andern Priester oder gar von einem Priesterchor gewissermassen als Antwort hergesagt oder gesungen wurde. Da die Göttin ganz allgemein ersucht wird, von ihrem Zorn abzulassen, so haben wir es wohl nicht mit einer Einzelbitte, sondern mit einer für das allgemeine Wohl bestimmten Aufforderung zu tun.[1])

In einer anderen[2]), ebenfalls ursprünglich für das Heiligtum der Nanâ gedichteten Hymne, die aber dem Kult der Ischtar von Babylon angepasst ist, wird neben der kriegerischen Seite die Milde und Güte der Göttin denen gegenüber betont, die ihre Zuneigung gewonnen haben. In ihrer jetzigen Gestalt aus vier Kolumnen bestehend, erlitt die Dichtung eine weitere Umgestaltung, indem die Schreiber Aschurbanapals am Schluss den Namen Assyriens an Stelle Babylons einsetzten. Von den zwei ersten Kolumnen sind nur einige Zeilen vollständig erhalten, von der dritten nur wenige Zeichen. Die erste Kolumne ist der Beschreibung der Kriegsgöttin gewidmet. Als Fürstin der Götter findet sie im Krieg ihr Element, voranschreitend in der Schlacht, unter Begleitung von Musikanten, die durch ihre Gesänge es unternahmen, die Göttin wohlgesinnt zu machen. Dieser Gedanke wird in der zweiten Kolumne fortgesetzt. „Braut von E-sagila und E-zida“ [3]) wird sie genannt, womit sich die Anpassung an den Kult zu Babylon kundgibt. Die Götter selbst gewähren ihr ihre Stellung unter sämtlichen Göttinnen als der „Herrin der Götter.“ In der vierten Kolumne wird die Kriegsgöttin als Quelle des Segens und als gütige Macht gepriesen und ersucht, denen, die ihr zugetan sind, beizustehen. Soweit der beschädigte Text eine Übersetzung gestattet, lautet diese Kolumne folgendermassen:[4])

Sie lässt den Menschen gedeihen, dem sie wohlgesinnt ist, (?)
Sie beschützt seinen Pfad . . .,
Kundig ist der Arzt, dem sie wohlgesinnt ist (?),
Bei Knecht und Magd[5]) ist ihre Hand . . . .
Wer vermag etwas ohne sie zu tun?
Hilf den Bedrängten, o du mit Erhabenheit ausgestattete, (?)
Täglich und monatlich erweise dich wieder als barmherzige.
Die du die Abgetanen (?) wieder gedeihen lässt, die Niedergetretenen strotzend machst,[6])

1) Auf diese Gattung der allgemein gehaltenen Klagelieder kommen wir im folgenden Kapitel zurück.

2) Craig, Assyrian und Babylonian Religious Texts I, Pl. 54—55.

3) Kol. II, Obv. 2. Auch die „Gemahlin des Gottes Mu'ati und Geliebte des Sin“ wird sie genannt.

4) Zeile 5—30. (Craig l. c. Pl. 54.)

5) *aschtabiru*. Siehe Delitzsch, Handw. 153b, „Knecht und Magd“ ist wohl als eine Bezeichnung für „Jedermann“ aufzufassen.

6) Da die beiden in dieser Zeile vorkommenden Verben *muschaschrat* (von *scharû*) und *munakhischat* von dem Wachstum und Gedeihen der Vegetation gebraucht werden, so ist das zugrunde liegende Bild eine Anspielung auf die Auffassung der Nanâ-Ischtar als der Göttin, die die Natur zu neuem Leben führt.

Erhöre die Weltteile, die der Königin Nanâ[1]) huldigen!
Zeige dich übergewaltig, o Erzeugende! Erweise dich mächtig, o Starke!
Erhebe dich, o Übergewaltige, kämpfe, o Mächtige!
Gebieterin der Wolken, ordne sie[2]) zum Kampf!

Es folgt nun als besonderer Abschnitt ein Gebet für den König.

Beruhige dich,[3]) Tochter Sins, lass dich in deiner Wohnung[4]) nieder!
Segne den getreuen König, der ein Rohr[5]) festhält,
Den Hirten Assyriens, der hinter dir einherzieht.[6])
Ein Leben langer Tage bestimme für ihn!
Befestige das Fundament seines Thrones, lass ihn lange regieren,
Lass die Pferde, die an seinen Wagen geschirrt sind, gedeihen,
Hinfälligkeit und Schwäche halte fern von seinem Leibe!
Die verwüstende[7]) Heuschrecke, die das Getreide vernichtet,
Die üble Heuschreckenart[8]), die die Obstpflanzungen zerstört,
Die Opferleistungen für Gott und Göttin[9]) unterbricht,[10])
Dein gehorsamer Bel, dein gehorsamer Marduk[11])
Mögen auf deinen Befehl wie ein Sturm (?)[12]) preisgegeben werden.
Schedu und *Lamassu*, die vor dir sich aufstellen,
[Mögen alle] Felder, Länder und Flüsse [beschützen?].

Aus dem Umstande, dass in diesem Schlussgebet Bel und Marduk und nicht Aschur erwähnt werden, ist zu schliessen, dass das Gebet ursprünglich für einen babylonischen König geschrieben worden. Wir haben also wiederum in der Einschaltung des Landes Assyrien ein Beispiel der Änderungen, die sich die Schreiber Aschurbanapals erlaubten. Das Gebet selbst passt wenig zu dem, was vorausgeht. An Stelle der kriegerischen Ischtar erscheint die Göttin der Vegetation. Von einer Kriegshymne, die sich passend als ein Anruf vor der Schlacht ansehen lässt, ist also der Übergang zu einem Gebet um Lebensglück, Gesundheit und Schutz gegen Misswachs gemacht. An Stelle der Nanâ von Erech, tritt, wie in dem vorigen Beispiel, die spätere Ischtar, die vornehmlich als die grosse Muttergöttin angebetet wurde. Das Gebet rührt also von den Priestern Babylons her, die ihre Gesinnungen auch dadurch kundgaben, dass sie ihren Hauptgott Marduk mit in das Gebet hineinzogen.

---

1) Auch in der 3. Kolumne wird *Na-na-a* erwähnt.
2) Die Wolken? 3) d. h. Lass ab von deinem Zorn.
4) d. h. Ischtars Heiligtum.
5) Martin, Textes Religieux usw. S. 199 fasst *ḳani* im Sinne von Zepter, was aber kaum angeht. Wir haben es hier mit einer Redensart zu tun, die die Untertänigkeit des Königs zum Ausdruck bringen will.
6) Ischtar zieht an der Spitze des Heeres, der König also hinter ihr.
7) *ṣinnu*. Vergl. *ṣi-nam* als Synonym zu *ragam* „schlecht“ in dem Hammurabi Codex obv. Kol. I, 35 und Rev. XXV, 92; auch sonst z. B. Rawlinson I, 14 Kol. VIII, 8 kommt *ṣenu* im Sinne von „schlecht“ (und nicht „gut“) vor.
8) *zi-ir-zi-ru*. 9) *isch-ta-ri*.
10) Ist der Feldertrag gering oder bleibt er gar aus, so kommen auch die Götter zu kurz, indem in diesem Fall die Opfer verkleinert werden.
11) Tutu — eine Bezeichnung Marduks. Siehe oben S. 495 Anm. 5.
12) So Martin, Textes Religieux usw. S. 201. Text scheinbar *a-ki-ki-esch*.

Eine harmonische Verbindung der zwei Hauptphasen der Göttin als Kriegerin und als Quelle des Wachstums und Feldertrags, sowie als einer den Menschen und Tieren segenspendenden Macht wird in einem anderen Gebet an Ischtar zum Ausdruck gebracht, das in Verbindung mit Opfern und rituellen Vorschriften einen Bestandteil eines Beschwörungsgebetes zur Heilung eines Kranken bildet: [1])

Gute[2]) (?) Ischtar, die . . . .
Guschea, [3]) die da Pflanzenwuchs schenkt, [4])
Hehre Ischtar, mit Kampfkraft [5]) ausgestattet . . . . .,
Herrin in Herrlichkeit wohnend, von starker Kraft,
Eine ertönende[6]) Flöte von angenehmem Ton,
Eine donnernde, über die Weltteile losbrechend,
Ein kampfführender Sturm, Himmel und Erde verwüstend.
Erhabene Ischtar, Regiererin der Länder,
Kriegerische Ischtar, Schöpferin der Menschheit,
Einherziehend vor dem Getier, die Heerde liebend,
Hirtin aller Länder des Weltalls,
Die dir zugetan sind, die dir zu huldigen bedacht sind.
Den Schlechten und Gewalttätigen weisest du zurecht, verkündest deren Urteil.
Ohne dich wird kein Fluss geöffnet, kein Fluss abgesperrt,
Der Leben gewährt. Ohne dich wird kein Kanal geöffnet,
Kein Kanal abgesperrt, aus dem zahlreiche Völker trinken.
Ohne dich wird kein Opferteil, kein Speiseanteil geschenkt.
Ischtar, barmherzige Herrin, ich blicke zu dir.

Es folgt sodann eine Aufzählung der für die Göttin bestimmten Opfer, die aus Vegetabilien, Lämmern und Libationen bestehen, sowie der Speisen für die Tempeldiener, der kostbaren Geschenke aus Gold und wertvollen Edelsteinen. Auch werden die Reinigungsvorschriften behufs Heilung der Kranken durch Ischtar vorgeschrieben. Interessant in dieser Anrede an die Göttin ist die Übertragung der Richterrolle, die eigentlich dem Schamasch zukommt, auf Ischtar, die, wie wir gesehen haben, [7]) auch sonst in einer Weise angeredet wird, die an Schamasch-Hymnen und Gebete anklingt.

Selbst bei einer Göttin wie Sarpanitum, die als die Gemahlin des grossen Marduk von Ischtar scharf unterschieden wird und eher mit der Belit von Nippur zusammen fällt, macht sich unter dem Einfluss der Übertragung der Rolle Bels auf Marduk die Tendenz bemerkbar

1) Craig l. c. I Pl. 15—17. 2) *ši-in-na-tu.* Siehe S. 534 Anm. 7.
3) Eine auch anderswo vorkommende Bezeichnung der Ischtar. Vergl. Meissner, Beiträge z. Assyr. III S. 274.
4) *ka-i-schat gu-scha-a-ti* mit Wortspiel auf den Namen. Zur Übersetzung vergl. Martin, Textes Religieux S. 66.
5) *tukunti.*
6) Siehe Delitzsch, Handw. 276b und Meissner, Zeitschr. f. Assyriologie XVII, S. 243 und vergl. unten S. 543, wo Belit-Ischtar in Verbindung mit Musikinstrumenten erscheint.
7) Siehe oben S. 530 und 531.

ihr die Züge der Ischtar aufzudrängen. Es hat den Anschein, als ob man sich mit der Zeit in Babylonien keine Vorstellung von einer Göttin machen konnte, ohne an Ischtar zu denken und ihr Bild in der Beschreibung irgend eines weiblichen Götterwesens gewissermassen als Modell vor sich zu haben. Daher die starken Anklänge an das Ischtar-Motiv in einer Hymne an Sarpanitum,[1]) die sich an eine der oben mitgeteilten Marduk-Hymnen[2]) unmittelbar anschliesst.

O, starke, erhabene, höchste der Göttinnen,[3])
Sarpanitum, leuchtender Stern, in E-ud-ul wohnend,
Stärkste[4]) der Göttinnen, deren Kleidung das Licht ist,
Den Himmel durchlaufend, die Erde umspannend (?),[5])
Sarpanitum, deren Standort erhaben ist,
Glänzend ist meine Herrin, erhaben und hoch.
Unter den Göttinnen ist keine ihr gleich,
Bestrafend,[6]) Fürsprache einlegend,[7])
Den Gerechten belohnend, den Irrenden leitend,
Den Widersacher niederstreckend, der ihre Gottheit nicht fürchtet,
Den Gefangenen beschützend, die Hände des Schwachen[8]) ergreifend.
Dem Diener, der deinen Namen gnädig anruft, sei gnädig,
Dem König, der dich fürchtet, [bestimme ein gutes Schicksal!
Den Söhnen Babylons schenke [reichlich?]]![9])

Die hier gegebene Beschreibung der Sarpanitum entspricht der vorangehenden Auffassung des Marduk als Frühlingssonne, jedoch wird hier nicht die Gemahlin eines Sonnengottes beschrieben, sondern, wie aus verschiedenen Anzeichen hervorgeht, ein hellleuchtender Stern, oder in anderen Worten Ischtar, von der in Wirklichkeit gilt, dass unter den Göttinnen keine ihr gleichkommt, und die, wie wir gesehen haben, auch als Beschützerin der Schwachen, Befreierin der Gefesselten wie als Richterin angesehen wird, die auf der einen Seite Strafe, auf der anderen Belohnung und Gnade austeilt.

Ähnlich wird in einem offenbar an die Sarpanitum gerichteten Gebet die Göttin als Gestirn angeredet, wenn auch hier die Auffassung der Göttin als Gemahlin des Sonnengottes Marduk mit hineinspielt. Das Gebet selbst, das aus dem Tempelarchiv von Sippar stammt, ist auch von historischem Standpunkt aus interessant, da es uns den Namen des Königs

---

1) Craig l. c. I, Pl. 1, obv. 12—25.
2) Siehe oben S. 509 folg.
3) Geschrieben Ischtar (Brünnow Nr. 9940) mit Pluralzeichen; ebenso Zeile 18.
4) Lies *gasch-rat* oder *kas-rat*. 5) Craig's Text unsicher.
6) *ākilat ḳarṣu* wörtlich das „Innere fressend" — gewöhnlich im Sinne von Verläumdung, aber hier augenscheinlich als Kontrast zur Gnadenerweisung — also etwa bestrafend oder Vergeltung ausübend.
7) *ṣabitat abûtu*. Vergl. Craig a. a. O. II Pl. I, obv. 7, King, Babylonian Magic Nr. 6, Rev. 90 und auch sonst.
8) *nazku*, wörtlich ‚der Schaden erlitten hat'.
9) Craigs Text scheint hier nicht ganz in Ordnung zu sein.

verrät, der sich um Abwendung eines befürchteten Übels bei einer bevorstehenden Mondfinsternis an die Gemahlin des Marduk wendet:[1])

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Erhabene Herrin, barmherzige Göttin,
Unter den vielen Gestirnen des Himmels
Bist du die Herrin . . . . . .
Ich Schamasch-schum-ukin,[2]) der König, Verehrer seines Gottes,
Eingesetzter[3]) seines Gottes Marduk und seiner Göttin Sarpanitum
Vor der Mondfinsternis für den 15. Tag des Monats Ab[4]) bestimmt,
Vor den schlimmen Vorzeichen, vor den schlimmen unheilvollen Vordeutungen
Für mein königliches Haus[5]) und mein Land
Fürchte ich mich, habe Angst und bin in Besorgnis.
Möge das Übel mich und mein Haus nicht erreichen!
Empfange meine Opfergabe,[6]) nimm an mein Flehen!

Auch Damkina, die Gemahlin des Ea, wird genau so besungen wie Ischtar, und in einem Gebet,[7]) ebenfalls um Abwendung eines befürchteten Übels bei einer Mondfinsternis, wird sie sogar als Irnina angeredet, ein Name, der der Ischtar besonders eigen war.[8]) Das Gebet, soweit es erhalten ist, lautet:

Damkina, Königin aller Götter,
Starke, Gemahlin des Ea, kriegerisch[9]) bist du.
Irnina, Königin aller Götter, starke Gemahlin des Ea, kriegerisch bist du.
Gross bist du unter Göttern, stark ist [dein] Gesetz,
Auserkorene (?)[10]) von den Annunaki, anerkannt von den Igigi,
Herrin von E-gurra[11]), Herrscherin der Tiefe[12])
. . . . die Tiefe bewohnend, Herrin des Himmels und der Erde.

Es ist gewiss einleuchtend, dass, wenn eine Göttin wie Damkina, die sonst nur als Gemahlin des Ea eine Rolle spielt, zu einer Herrin des Himmels und der Erde erhoben und als Königin der Götter aufgefasst wird, deren Befehl die himmlischen und irdischen Götterscharen insgesamt ehren und anerkennen, dies nur dadurch erklärt werden kann, dass man die Damkina, als Gemahlin eines der Hauptgötter, an die Seite der allerhöchsten Hauptgöttin stellte und sie gewissermassen als eine Erscheinung dieser keine Nebenbuhlerin duldenden göttlichen Macht auffasste.

---

1) Bei Scheil, Une Saison de Fouilles à Sippar S. 96—97, nur in Transscription und Übersetzung mitgeteilt. Wie viel am Anfang fehlt, ist nicht angegeben.

2) Der ältere Bruder des Aschurbanapal, der 668—648 v. Chr. als König in Babylonien regierte. Siehe oben S. 399 und 521 Anm. 6. 3) *schâkin.*

4) Fünfter Monat. 5) Wörtlich „Palast."

6) Scheil bietet upuntu, wie unten S. 549.

7) King, Babylonian Magic No. 4, obv. 9—15. Voran geht ein Gebet an Ea.

8) Siehe oben S. 334.

9) *ḳa-rit-tu* — also genau derselbe Ausdruck wie in den Ischtar-Gebeten z. B. oben S. 535.

10) Lies *[ru-]mi-at.* *Status constr.* von *rîmtu.* Vgl. Delitzch Handw. 605 b.

11) Siehe oben S. 482 Anm. 3 und S. 500.

12) Text E-a als Synonym von *apsû* „Tiefe."

Die oben mitgeteilte Hymne an Nanâ-Ischtar[1]), in der die Göttin selbst redend eingeführt wird, veranlasst uns hier auf eine Dichtung aufmerksam zu machen, in der zwar durchweg eine Göttin das Wort ergreift,[2]) die aber in Wirklichkeit als eine Huldigung an die Göttin aufzufassen und deswegen passend zu den Hymnen im weiteren Sinne zu rechnen ist. Ob diese Form der Huldigung gerade in Verbindung mit dem Ischtar-Kult beliebt war, lässt sich nicht entscheiden. Man wird sich erinnern, dass bei den oben mitgeteilten Ninib-Mythen der Gott Ninib auch redend auftrat,[3]) und es sprechen gewisse Anzeichen dafür, dass unser Text, der sich mit der Nin-lil oder Belit beschäftigt, als Bestandteil eines Belit-Mythus zu betrachten ist. Bei dem beschädigten Zustand des Textes und hauptsächlich weil die Unterschrift fehlt, müssen wir uns mit dieser Vermutung begnügen, die allerdings in den mythologischen Anspielungen in dem erhaltenen Teile des Textes eine Stütze findet. Wie bereits angedeutet, ist die Göttin, der durch ihre eigene Rede gehuldigt wird, eigentlich Nin-lil oder Belit, und wenn auch Nippur nicht erwähnt wird, so dürfen wir doch diese Belit mit der Hauptgöttin der alten Belstadt identifizieren. Gleich dem alten En-lil oder Bel erscheint Belit in unserem Texte durchweg als eine heftig wütende Macht — eine Sturmgöttin in vollem Sinne, aber wie bereits Prince richtig hervorgehoben hat,[4]) weist unsere Dichtung auf eine Vereinigung der Nin-lil als Gemahlin Bels mit Ischtar als Tochter Bels[5]) hin, und dazu kommt noch, dass sie auch als Tochter Sins[6]) wie als Schützling (?) des Ea bezeichnet wird. Welche Erscheinungsform der Ischtar nun unter der Tochter Bels zu verstehen ist, lässt sich wiederum schwer bestimmen — voraussichtlich die Göttin zu Erech, die sich wegen ihres kriegerischen Charakters mit einem Sturmgott und seiner Gemahlin leicht vereinigen lässt. Gegen Schluss der Dichtung[7]) wird aber auch auf Ischtar als Göttin der sexuellen Liebe und der Geburt, wenn auch in etwas rätselhafter

1) S. 530 folg.

2) Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte S. 126—131 in „assyrischer" Transscription nach einer Abschrift des Originals — in neu-babylonischer Schrift — von Pinches zur Verfügung gestellt. Siehe Princes sorgfältige Bearbeitung dieses schwierigen Textes „The Hymn to Belit K 257" (Journal of the American Oriental Society, Bd. 24, S. 103—128. Eine neue Kollation wäre sehr erwünscht, besonders da Haupt das Original nicht eingesehen hat. Der Text ist gewiss an manchen Stellen nicht ganz in Ordnung.

3) Siehe oben S. 458. 4) l. c. S. 107—108.

5) So Obv. 14—15; 18—21; 71—72. Prince (l. c. S. 108) bestreitet die Richtigkeit meiner Vermutung, dass in einer Inschrift des Aschurbanapals (siehe oben S. 217 Anm. 7) die Lesung „Tochter Bels" falsch sein muss. Ich wollte damit nicht leugnen, dass Ischtar als Tochter Bels aufgefasst werden konnte, sondern nur, dass es unwahrscheinlich sei, in zwei Parallelstellen einmal Ischtar als Gemahlin, das andere Mal als Tochter Bels vorzufinden.

6) Obv. 73—74. 7) Rev. Zeilen 31—73.

Weise, angespielt, so dass es den Anschein gewinnt, als ob hier mindestens drei Ischtargestalten zusammengewebt wären — Ninlil oder Belit als Grundlage mit Nanâ von Erech und Ischtar von Babylon als oberen Schichten. Das Hauptgewicht wird jedoch auf die alles überwältigende Kraft der Göttin gelegt, und dieser Gedanke wird in höchst interessanter Weise dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sich die Göttin, gewissermassen als Refrain, durch die ganze Dichtung als „Herr“ [1]) bezeichnet und sodann auch als Krieger [2]) — männlich — und sogar aussagt, dass sie En-lil und Nin-lil, d. h. Bel und Belit [3]) sei. Nach diesen Vorbemerkungen, sei nun wenigstens eine teilweise Übersetzung dieser interessanten Huldigung an Belit-Ischtar mitgeteilt. Die ersten fünfzehn Zeilen [4]) des Haupt'schen Textes sind verstümmelt. Sodann heisst es:

Bin ich nicht die Tochter Bels?[5])
Bin ich nicht Herr? Ein Krieger bin ich.
Bin ich nicht Herrin?[6]) Die kriegerische Tochter Bels bin ich.
Die höchstgestellte Tochter Bels bin ich,
En-lil bin ich, ebenso Nin-lil, [En-lil] und Nin-lil.[7])
Das Wasser, das ich trübe, wird nicht rein,
Das Feuer, das ich angefacht, wird nicht ausgelöscht.
Das Haus des Himmels und das Haus der Erde sind mir anvertraut,[8])
Die Stadt, die ich plündere, wird nicht wiederhergestellt,
Mein erhabenes Befehlswort vernichtet das Feindesland.

Es wird in diesen Zeilen der zerstörenden Macht der Göttin gehuldigt und zugleich darauf hingewiesen, dass sich ihre Regierung über Himmel und Erde erstreckt. In den folgenden Zeilen wird nun zuerst, wie es scheint, auf die heilende Kraft der Göttin angespielt, die aus den heiligen Gewässern bei Dilmun [9]) Wasser zur Reinigung des Kranken bot und auch durch Steine Schutz gewährt. Sodann geht der

---

1) „Sumerisch“ *gaschan;* assyrisch *be-li-ku.* Obv. 16, 41, 55, 59, 63 usw. Hieraus auf den ‚bi-sexuellen‘ Charakter zu schliessen, wie Prince l. c. S. 106 vorschlägt, ist unstatthaft. In den Hymnen der Reisner'schen Sammlung wird die Göttin Bau z. B. ähnlich als *mulu,* das gewöhnlich auf Bel angewandt wird, bezeichnet, z. B. Nr. 47 obv. 41. 48. Rev. 2 usw.

2) Obv. 16—17 *karra[du].* 3) Obv. Z. 24.

4) Ob dies wirklich gerade fünfzehn Zeilen sind, könnte erst durch eine neue Kollation festgestellt werden.

5) Geschrieben Mu-ul-lil (la); ebenso in den folgenden Zeilen.

6) So in der „sumerischen“ Zeile; in der Übersetzung steht *ischlaritum* — in allgemeinem Sinn von Hauptgöttin.

7) Man möchte bezweifeln, ob hier Pinches' Kopie das Original genau wiedergibt. Auch Prince (l. c. S. 117) empfindet die Schwierigkeit und meint, dass der „assyrische“ Schreiber verschiedene Übersetzungen einer und derselben Zeile als Alternative angibt.

8) Die „assyrische“ Übersetzung ist hier ungenau. Möglicherweise ist auch der Text nicht in Ordnung. Siehe Prince l. c. S. 118.

9) Über die Insel Dilmun im Persischen Meerbusen — dem Nebo und wohl auch dem Ea heilig — siehe oben S. 118.

Text zur Beschreibung eines Gebirgskampfes gegen feindliche Mächte über. Dass es sich um einen Götterkampf handelt, geht deutlich aus dem Wortlaut hervor, und ganz besonders ist es ein weibliches Götterwesen, die als Empörerin gilt. Der Kampf eines Gottes oder einer Göttin mit einem feindlichen Wesen ist aber ein so häufiges Motiv in der babylonischen Literatur, dass man nicht notwendigerweise an ein Seitenstück zu dem Marduk-Tiamatkampf zu denken braucht. Leider werden wir über die näheren Umstände des Kampfes in dem erhaltenen Teil der Dichtung nicht unterrichtet, und der Text geht bald wieder zu dem Selbstlob der Göttin in Bezug auf ihre alles übertreffende Macht über.

Am Gebirgsquell fülle ich das Gefäss,
Am Gebirgsquell Dilmun reinige ich das Haupt,[1])
Zu dem igizangi Stein hat man mich gestellt.
Herr bin ich! In der Mitte schreie ich laut auf,
In der Mitte des Gebirges schreie ich laut auf;
Die Götter des Gebirges empören sich.[2])
Auf dem Gebirgsweg schreiten die Götter des Gebirges mir entgegen.
Die in Heiligtümern wohnen, treten zu mir herein — eilends und zitternd[3]).
Die in Heiligtümern wohnen, kommen insgesammt herab zu mir.[4])
Gegen die Aufrührerische der Gewässer[5]) rufen sie mich an.
Herr bin ich! Die Aufrührerische führe ich ins Haus hinein.
Beim Erheben meiner Hand steht der Himmel still, (und die erhabenen Mächte des Himmels flehen mich an).[6])
Herr bin ich! Die Hand, die sich mit mir misst, wird nicht neben meiner Hand bestehen.
Mein erhabener Gang umspannt die Erde.
Herr bin ich! Der Fuss dessen, der sich mit mir misst, wird nicht neben meinem Fuss bestehen.
Wer ist vor mir? Hinter mir, wer ist da?
Wer entzieht sich meinem Auge?
Wer kann meinem Blick[7]) mir entfliehen?
Die erhabene Tochter Bels bin ich,
Die hervorragende meines Vaters Sin bin ich.

---

1) Über die Sitte, heiliges Wasser in ein Gefäss aufzufangen, über das Haupt des Kranken auszugiessen und dies als Heilsmittel anzuwenden, siehe oben S. 288, 295, 375, 378 usw.

2) *ittanangiri.* Vergl. oben S. 443 Anm. 2.

3) d. h. suchen meine Hilfe nach.

4) d. h. von ihren himmlischen Standorten?

5) *sarrat mê.* So wohl zu lesen, obwohl man eigentlich *me-e* erwartet. Von einer Göttin, wie Prince annimmt, ist weder in der ‚sumerischen' noch in der ‚assyrischen' Zeile die Rede. Die Götter werden von diesem aufrührerischen Wesen geplagt und suchen bei Ischtar Hilfe. Eine „aufrührerische der Gewässer" erinnert in der Tat an Tiamat.

6) Der zweite Teil der Zeile ist nur in der „assyrischen" Übersetzung vorhanden. Vielleicht handelt es sich wieder um eine alternative Übersetzung.

7) *ina pît purîdia.* Vergl. Rawlinson IV² 60 C Obv. 22 und Zimmerns Übersetzung, Keilinschriften u. d. Alt. Test. S. 386; auch Rawlinson IV² 26 Nr. 4, 2, (oben S. 496) und K 69 (Zeitschr. f. Assyr. X, 276) Obv. 40. Siehe oben S. 475.

Herr bin ich! Schützling (?)[1] des Ea.
Den Niedergebeugten richte ich auf, den Schwachen[2] richte ich auf,
Auch den König[3] richte ich auf,
Dem Hirten . . . . . schenke ich,
Ja, ich bin vorn, ja, ich bin hinten.
Herr bin ich! Ein grosses Netz auf dem Felde, den Sturm einschliessend bin ich,[4]
Ein mächtiges Netz, das im Felde . . . . . [einschliesst (?)], bin ich,
Ein aufloderndes glühendes Feuer bin ich,
Ein aufloderndes Feuer, das im Gebirge brennt, bin ich.
Von dessen Glut erfüllt, regne ich auf das Feindesland herab,
Die den Befehl des erhabenen Helden[5] vernichtet,
Die dessen erhabenen Weg abschneidet, bin ich.
Den Weg dessen, der . . . regiert (?), gestatte ich nicht.

Hier beginnt die Ausführung eines neuen Bildes, indem sich die Göttin mit Blei, und Blei mit Kupfer vermengt, vergleicht, um wohl auf diese Weise ihre Stärke und ihren Glanz zum Ausdruck zu bringen. Sodann wird der Übergang zur Göttin der Liebe gemacht, die die gegenseitigen sexuellen Neigungen zwischen Männern und Frauen erregt. Da aber von hier an nur die Anfangszeichen der Zeilen erhalten sind, müssen wir auf eine fortlaufende Übersetzung verzichten und uns mit dieser Inhaltsangabe begnügen. Viel Neues wäre aus diesem Teil in keinem Falle zu erwarten, und was wir mitgeteilt haben, genügt, um sich eine allgemeine Anschauung von dieser Art Götterhuldigung zu bilden, die schliesslich durch die beständige Betonung desselben Gedankens unter Heranziehung aller möglichen, darunter auch höchst geschmackloser Bilder, ermüdend wirkt.

Ebenfalls an die Nin-lil oder Belit von Nippur gerichtet ist eine Hymne, die in dem Tempelarchiv zu Sippar gefunden wurde.[6] Da die Stadt Nippur direkt erwähnt und sogar angeredet wird, und die Göttin als Königin von Nippur erscheint, so unterliegt es keinem Zweifel, dass wir eine Huldigung vor uns haben, die in der Tat aus dem alten Hauptsitz des Kultes der Nin-lil stammt, wenn auch, wie es den Anschein hat, aus einer verhältnismässig späteren Zeit, in der auch Ninlil als

1) *taknit (?).* Lies zu Anfang der Zeile *be-li-ku.*

2) si = *enschu* (Brünnow Nr. 9463).

3) Lies *scharra atâ.* Zu *atâ* ‚auch' in der Mitte des Satzes vergl. Delitzsch Handw. S. 156b.

4) Eine mythologische Anspielung liegt hier und in der folgenden Zeile vor. Man wird an das Netz Marduks erinnert. Siehe z. B. oben S. 496 und das Nähere im XXI. Kapitel.

5) *idlu muttallum.* Vergl. den ähnlichen Ausdruck *zikaru muttalum* Haupt, Akkadisch-Sumerische Keilschrifttexte Nr. 10 (K 133 Rev. 12) von Ninib ausgesagt. Belit erhöht die Schwachen und erniedrigt die Starken.

6) Text und Transscription von Scheil, Zeitschr. f. Assyr. X, S. 291—298. Vgl. auch Scheil, Une Saison de Fouilles à Sippar S. 98 und Tafel II (S. 9). Scheil's Text scheint an mehreren Stellen besonders in der zweiten Hälfte nicht in Ordnung zu sein. Zu bemerken ist auch, dass nur der Obvers von Scheil mitgeteilt ist.

eine Erscheinungsform der Ischtar betrachtet wurde.[1]) Aus dem Fundort darf wohl geschlossen werden, dass der Kult der Göttin auch in Sippar gepflegt wurde. War ja Sippar eines der bedeutendsten religiösen Zentren des Landes und bereits in der Zeit Narams-Sins mit einem Tempel — E-barra — zu Ehren des Schutzpatrons Schamasch geschmückt.[2]) Die Inschriften der späteren babylonischen Könige, besonders Nabonnedos, beweisen, dass Sippar gleich Nippur und Babylon einen Mittelpunkt bildete für den Kult der Hauptgötter des Pantheons, die in diesem Falle als Hofkreis um Schamasch gedacht und durch Kapellen oder Heiligtümer innerhalb des heiligen Terrains von E-barra vertreten waren. Unter diesen Göttern fehlte gewiss das Götterpaar der heiligen Stadt Nippur nicht, und unsere Hymne wurde allem Anscheine nach von dem Original in Nippur abgeschrieben und dem Kult der Nin-lil zu Sippar angepasst. Wie dem auch sei, die Hymne selbst gehört wegen des gegen Schluss angedeuteten Verhältnisses der Nin-lil zu einer Reihe von andern Göttern zu den interessantesten der uns vorliegenden Huldigungen an Göttinnen.

Die Hymne beginnt mit einer Anrede an Nippur als Sitz des Gottes Bel und geht dann zu einer Huldigung an die Gemahlin des Bel über.

O Nippur, Band des Himmels und der Erde,[3]) Band der Weltgegenden,
[Nippur] mit den unzugänglichen Bergen,[4])
Nippur, umschlossen von Bergesspitzen . . . . .,
Das Bel selbst als seine Niederlassung geschaffen,
Ihr[5]) das Haus . . . gegeben, sein Fundament gegründet,
E-para-dur-gar-ra bestimmt als seinen Besitz (?)
. . . . eine Wohnstätte als seinen Sitz.
Da Bel ausgeführt, was er begründet,
Die Spitze von E-kur ohnegleichen (?)[6]) erhöht,
Dessen Licht, das alle Wohnstätten umhüllt, [erglänzen liess?],
Mit seinem Glanz erfüllt, was innerhalb der Berge ist.
Er unterdrückt sie[7]) und wendet sich ihr wieder zu.
Was dich[8]) anbetrifft, die darin voller Freude weilt,

---

1) Ninlil wird gegen Schluss als Isch-tar (phonetisch geschrieben) angeredet.

2) Siehe oben S. 253.

3) Anspielung auf den Namen des Stufentums zu Nippur, Dur-an-ki = Verbindungsglied des Himmels und der Erde. Siehe oben S. 490.

4) Ebenfalls eine Anspielung auf den hochragenden Stufenturm Nippurs, der, wie eine oben mitgeteilte Hymne an Bel (S. 489) angibt, bis „zum Himmel reicht". Das „Bergmotiv" bildet also die Grundlage des in dieser und in der folgenden Zeile angewandten Bildes.

5) Nämlich der Stadt Nippur.

6) Text *scha-nin*. Ist vielleicht *la* aus Versehen ausgelassen.

7) d. h. die Stadt Bel zeigt seinen Zorn gegen Nippur, wendet sich aber ihr wieder in Gnade zu.

8) d. h. die Göttin Nin-lil oder Belit. Mit dieser Zeile erfolgt also der Übergang zu der Huldigung an die Göttin.

Göttin von E-para-dur-gar-ra [1]) die Herrin, die überwältigt
Die Weltrichtungen insgesamt mit Fülle auszeichnet,
Ebenbürtig mit Bel das Schicksal bestimmt,
Die Umschrankungen der grossen Götter des Himmels (?) [2]) dirigiert,
Täglich versammeln sich die Anunnaki, deine Wohnstätte erfüllend [3]) (?),
Die mächtigen Igigi wenden sich [zu ihr], zur Bestimmung ihres Besitzes,
empfangen ihren . . . . .
Niedergebeugt huldigen (?) [4]) alle Göttinnen,
Vor ihr niederfallend flehen sie [5]) insgesamt [6]) sie an.

— —

Den Göttern der Stadt wird ihr Anteil bestimmt.
Erhöre, mächtige, gewaltige der Göttinnen,
Tochter des Sin [7]), starke, Bels Herzensfreude [8]),
Treuergebene Göttin, ebenbürtige Fürstin,
Der geschaffenen Kreatur des Dagan, Rivalin des Anu,
Auserkorene [9]) des Ea, des Herrn der Weisheit,
Gepflegte der Mami, mächtige tapfere [10]) Herrin,
Mit Macht ausgestattete Göttin und Herrin
Gemahlin, Herrin, Geliebte . . . .
Braut des Nin-uk-kad-da, [11]) Herrin von Eridu.
Himmlische (?) Göttin, [12]) bewohnend . . . . von E-anna.
Strotzend von Kraft . . . . . ,
Dessen Fülle [13]) (?) süss ist, gross an Schmuck, [14])
Göttin, Königin von Nippur, starke und . . . . . Königin,
Deren Fülle (?) süss ist, gross an Schmuck,
Wer [ist gleich?] der Herrin zu Nippur, wer vermag was gegen sie?
Entfernen sich (?) . . . . . die Gewässer (?) der Igigi,
Deine Kraft . . . . . hochragende [15]) Ischtar,
Deine Stärke (?) schreitet voran . . . . . dein Name,
An einem Ort der Wehklage sei dein . . . . .,
An einem Ort der Fröhlichkeit sei dein Schmuck,
Im Tempel, [16]) am Tage deiner Glorie, [17]) strotze deine Pracht,
An einem Ort der Pracht, mögest du mit Glück und Jubel (?) gesättigt
werden,
Im Tempel [18]) während des Monats der Festlichkeit, Wonne, Musik und . . . .

---

1) Wohl als Name des Heiligtums der Nin-lil zu Nippur aufzufassen. Der Name bedeutet para = *parakku* 'Heiligtum' Dur = ‚Verbindungsglied' und gar (ra) = 'machen' also 'das Heiligtum, das als Verbindungsglied gilt'.

2) Lies *[schu-]ut* (ilu) *Anu.*

3) Text *ma-la kis-ka-ka.* Zu letzterem Wort vergl. *ki-si-ik-ku-ki* „deine Wohnräume" (?) Rawlinson IV² 19 Nr. 3 obv. 10 nach den 'Additions' S. 4.

4) Text *ni-schi-i* „erhaben" wohl als abgekürzter Ausdruck für *nisch kâti* „Handerhebung" oder *nisch êni* „Augenhebung" zu fassen.

5) die Göttinnen. 6) Belit. 7) Geschrieben *Schesch-ki (ri.)*

8) *libbi Bel.* 9) *ru-um-tum.* Vergl. oben S. 537 Anm. 10.

10) Lies *ḳar-[ra]-da-a-tum.* 11) Beiname des Ea.

12) Scheils Lesung Isch-tar-tum ist nicht als sicher zu betrachten.

13) *zi-im-ru.* Die Bedeutung „Gesang" liegt nahe, aber in Anbetracht der Schluss der Zeile ist wohl eher an *si-im-ru* „Fülle usw." (Delitzsch, Handw. 571b) zu denken.

14) Vergleiche den Ausdruck „Schmuck des Himmels" in der Ischtar-Hymne oben S. 530. 15) Lies *[tix-ḳa-ru.* 16) Text *bîtu.*

17) i = *na'adu* „erhaben."

Erhöre das Gebet, dein Gemüt sei erfreut,
Es juble dein Herz, es freue sich[1]) [dein Gemüt (?)]!
Freude sei dir gebracht am Tage, die Nacht [sei erfüllt mit Jubel]
Ka-ma-ni-zi[2]) freue sich, [Ea jauchze dir zu?]

Die Bezeichnung der Belit als Tochter Sins deutet darauf hin, dass die Verschmelzung mit Ischtar — als dem Planeten Venus — bereits stattgefunden hat, wofür die direkte Anrede als Ischtar eine weitere Bestätigung bildet. Nicht minder interessant ist das Vorkommen des Paares Anu und Dagan, indem letzterer die Stelle des Bel annimmt und, wie bereits vorgeschlagen,[3]) als eine alte Bezeichnung des Hauptgottes von Nippur zu betrachten ist — vielleicht sogar sein eigentlicher Name, ehe man sich daran gewöhnte, ihn als Bel d. h. den „Herrn" *par excellence* anzureden. Die Göttin Ma-mi ist wohl von der Ma-ma (und Me-me) — eine Bezeichnung der Gula[4]) — zu trennen, wenn auch beide ungefähr dieselbe allgemeine Bedeutung „Mutter" haben. Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Göttin Ma-mi, die in unserm Text erscheint, mit der Menschenbildnerin zu identifizieren, die in verschiedenen Mythen angeführt wird, und auf die wir noch zurückkommen werden.[5])

Um auch ein Beispiel einer assyrischen Ischtarhymne zu geben, die also an die spezifisch „Assyrische" Ischtar gerichtet ist, sei ein von Craig herausgegebener Text mitgeteilt,[6]) der schon deswegen unser Interesse in Anspruch nimmt, weil er direkt an den Namen des assyrischen Grosskönigs Aschurbanapal anknüpft und also annähernd in seiner jetzigen Gestalt datiert werden kann.

Gnädige Herrin von Ninive, Mächtige des Landes,
Starke, gewaltige, glänzende der Göttinnen,[7])
Ninive ist der Lieblingsort,[8]) in der sie ohne [Unterbrechung][9]) weilt.
E-masch-masch[10]) in Erhabenheit gegründet,
In dessen Mitte Ischtar, die Königin, wohnt.

---

1) Lies *lirisch*.

2) Vgl. Rawlinson III 68, 31h. Der Rest des Obvers ist abgebrochen. Spuren von vier Zeilen noch erhalten. 3) Siehe oben S. 142 u. 145.

4) Siehe oben S. 100.

5) Kapitel XXI u. XXV. Vergl. einstweilen Zimmern, Keilinschriften a. d. a. T. S. 430, wo jedoch hätte betont werden sollen, dass die Gleichsetzung mit Ischtar einer späteren Zeit angehört. Gerade eine Stelle wie die unsrige beweist, dass Ma-mi eine sehr alte Gottesgestalt ist und ursprünglich von der Ischtar zu trennen ist.

6) Craig l. c. I, Pl. 7—8.

7) Geschrieben (ilu) *Isch-tar* (Pluralzeichen).

8) Text *bu-un-bu-ul-lu* wohl gleich *bubbulu*. Martin, Textes Religieux S. 37 übersetzt „sanctuaires". Meine Übersetzung soll nur als ein Vorschlag gelten, anknüpfend an *bibiltu* im Sinne von „Herzensneigung".

9) Lies *la naparkâ*.

10) Name des Ischtar-Tempels zu Nineve bereits in Hammurabis Zeit vorhanden. Siehe oben S. 443.

Gleich Aschur ist sie mit einem Barte[1]) versehen, mit Glanz bekleidet,
Eine Krone auf ihrem Kopfe gleich einem Stern [am Himmel?].
Der ein Gott ewige Jahre gewährt hat, die gleich [Schamasch?][2]) aufleuchtet,
Der Tempelturm, die Pracht Nineves . . . . . .
Am 16ten des Monats Tebet[3]), da das Kupfer (?)[4]) von E-masch-masch erglänzt,
Ziehst du aus, Herrin des Landes, Ninlil, Königin, die [darin] wohnt.
Bei dem Auszug der Herrin Nineves grüssen alle Götter.
Der König in Glanz gekleidet, in prächtige Kleider gehüllt,
Mit neuen glänzenden Opfern tritt Aschurbanapal herein,
Reinglänzender (?),[5]) Schmuck der Gottheit, mächtiger Herr der Könige.

Es folgt in den wenigen Zeilen, die noch lesbar sind, eine weitere Beschreibung der prächtigen Ausstattung des Königs bei der Verrichtung des Opferdienstes an dem Festtag der Göttin, um dessen Wohlergehen nun die Göttin von den Priestern angerufen wird. Die Hymne gehört also zu dem Ritual des Ischtartempels zu Nineve und war für einen Festtag der Göttin bestimmt als Begleitung der Opfer, die der König in eigner Person an diesem Tage darbrachte. Der „Auszug" der Göttin bezieht sich wohl auf die feierliche Prozession, die, wie wir noch sehen werden,[6]) einen wesentlichen Bestandteil des Kultes in Babylonien wie in Assyrien bildete.

Indem wir für weitere Hymnen an Ischtar und an andere Göttinnen auf das nächste Kapitel verweisen, möchten wir hier noch einige Beispiele für die Art und Weise geben, in der die allen anderen Göttinnen an Rang überlegene Ischtar einen Einfluss auf die Vorstellungen von Göttinnen, die ursprünglich nichts mit der Ischtar gemein hatten, ausübte. So wird zum Beispiel Gula oder Bau, die Gemahlin des Ninib, in einer leider schlecht erhaltenen Hymne[7]) mit Attributen ausgestattet, die eben darauf hinweisen, dass man auf dem Weg war, auch diese Göttin nur als eine Erscheinungsform Ischtars anzusehen.[8]) Gleich Ischtar wird Gula als „Abendstern" angeredet, geeignet Götter und Menschen unter ihren Zauber zu bringen. Sodann wird die

1) Über diese Vorstellung, die darauf hinzielt, die Macht der Ischtar der des Aschur gleichzustellen, siehe Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients S. 39. Daraus jedoch auf die Vorstellung einer „männlichen" Ischtar bei den Babyloniern oder Assyrern zu schliessen, ist durchaus nicht gerechtfertigt.

2) Siehe oben S. 531, wo Ischtars Aufgang ebenso beschrieben wird wie der der Sonne, und vergleiche die Abbildung bei Jeremias, A. T. im Lichte des Alten Orients S. 38, wo auf einem Siegel Ischtar neben der aufgehenden Sonne steht.

3) Also ein Festtag im 10. Monat zu Ehren der assyrischen Ischtar

4) Text *e-ra.* 5) *[kud]-du-usch schu-pa* (?) zu lesen.

6) Kapitel XXVI.

7) Craig II, Pl. 16—18; Der Revers in besserer Gestalt bei Martin, Textes Religieux usw. (Paris 1900) Anhang.

8) Vergl. Martins treffende Bemerkungen, Textes Religieux usw. (1900) S. VII—IX.

Gula unter einer grösseren Anzahl von Bezeichnungen angerufen, von denen ebenfalls einige auf eine Göttin wie Ischtar viel besser passen.

Nin-din-dug-ga,[1]) Herrin, die der gesamten Menschheit Beruhigung[2]) gewährt, den Toten belebt.
Nin-karrak,[3]) Herrin des Bannes [und] der Hexerei, und des . . . . . .,[4])
Zornerfüllt und Herrscherin,
Kur-rib-ba,[5]) die Bösen besiegend, den Zorn beschwichtigend, (?)
Me-me,[6]) Schöpferin des Gesetzes,[7]) gnadenvolle Me-me, Schöpferin der Erde und des Himmels.
Dagal-schu-khal-bi, deren barmherziges Wort dem Körper Beruhigung verschafft.
Gnädiger *schedu*,[8]) Schöpferin der Waffe, gnädigen Schutz[9]) gewährend,
Gnädiger *lamassu*, Schöpferin der Erde, gnädigen Schutz[10]) gewährend,
Makh, erhabene unter den Göttern, Geliebte (?) des Aschur.

In den folgenden Zeilen wird die Gula auch als Nin-makh und Nin-tu angerufen und als die Göttin, die die Leibesfrucht ans Licht bringt — eine Eigenschaft, die sie wiederum in engste Verbindung mit der Muttergöttin Ischtar setzt. Auf Verknüpfung mit Ischtar führen auch die Namen Makh und Nin-makh,[11]) die der Gula zugewiesen werden, und wenn Gula als die Schöpferin des Himmels und der Erde gepriesen wird, so schwebt dem Dichter ebenfalls die Vorstellung von Ischtar vor.

Denselben Entwicklungsgang, wodurch sozusagen alle Göttinnen des babylonischen und assyrischen Pantheons in grösserem oder geringerem Masse die Züge der Ischtar annehmen, können wir auch in einer uns vorliegenden Hymne an Nin-gal, die Gemahlin des Sin, wahrnehmen,[12]) wenn auch hier, wo es sich um die Widmung eines Gegenstandes für den Kult in ihrem Heiligtum zu Harran — scheinbar eines Tragsessels[13]) für das Bild der Göttin — seitens des assyrischen

---

1) „Herrin, die die Toten belebt". Vergl. Brünnow Nr. 11084.
2) d. h. Besänftigung des göttlichen Zorns. 3) Siehe oben S. 156.
4) *êpischat nikkasi a-ri-e*, wörtlich „die das Abhauen (?) der Dattelblüte bewirkt".
5) *kur* = *kaschâdu* = besiegen, *rib* = *dannu* (?) stark.
6) Siehe oben S. 100 und 544.
7) Lies *bânit parṣi* nach Martins Kollation l. c. S. 100 Anm. 1.
8) oder *utukku*.
9) Text *schedu* (Brünnow Nr. 6233), aber hier in allgemeinem Sinn von Schutz angewandt.
10) *lamassu*, wie am Anfang der Zeile, aber ebenfalls in allgemeinem Sinn von Schutz.
11) Siehe oben S. 162 und 252. 12) Craig l. c. II, Pl. 1—2.
13) *(Gisch) tal-li*. Da *tal* „tragen" bedeutet (Brünnow Nr. 2555) und nach der Angabe unseres Textes (Obv. 23) der Weihgegenstand den Zweck hatte, die Göttin in der feierlichen Prozession zu tragen, so handelt es sich wohl um einen tragbaren Sessel irgend welcher Art. Der Gebrauch des Plurals bei der Beschreibung des Gegenstandes (z. B. Obv. 26, Rev. 6 und 15) scheint anzudeuten, dass er aus mehreren Teilen bestand, nicht wie Martin annimmt, dass mehrere Exemplare angefertigt wurden.

Königs Aschurbanapal handelt, auf die Eigenschaften der Göttin, die sie als Genossin des Mondgottes hat, das Hauptgewicht gelegt wird. Der uns interessierende Teil des Textes beschränkt sich auf den Anfang, wo die Anrede an die Göttin folgendermassen lautet:

[An] Nin-gal, die das Leben angenehm macht,[1]) erhabene Göttin,
[Herrin], Mutter der Götter, Kämpferin,
Barmherzige, gnadenvolle, voll strahlenden Angesichts,
Deren [Glanz] gleich Tageslicht leuchtet.
Gemahlin des Sin, des obersten Herrn, ausstrahlendes Licht des fernen Himmels,
Mutter des Schamasch,[2]) die Weltteile erleuchtend, deren Beschwörung und Entscheidung erleuchten,
Die da Fürsprache einlegt bei der Leuchte der Götter[3]), [von Sin')] geliebt,
Barmherzige Fürstin, die Gnade vor Schamasch befürwortet,
Die dem Bittgesuch eine gnadenvolle Aufnahme bewirkt, den König, der sie verehrt, beschützend (?),
Grossmächtige, barmherzige, die das Gebet annimmt, in E-gipar[5]) wohnt,
Das in Harran ist, grosse Herrin, seine[6]) Herrin.

Es folgen[7]) die Namen des Königs und die seiner Vorfahren, und eine nähere Beschreibung des geweihten Gegenstandes, sodann die gewöhnliche Aufforderung an die zukünftigen Geschlechter, das Kultobjekt zu bewahren und, falls eine Restaurierung nötig ist, es genau nach dem angegebenen Muster herzustellen. Sin und Ningal werden aufgefordert, den zu segnen, der den Wunsch des Königs erfüllt, aber ihren Fluch auszugiessen über das Haupt dessen, der eine ungerechtfertigte Änderung vornimmt oder es unterlässt, den Namen des Königs dem seinigen bei Aufsetzung einer neuen Inschrift hinzuzufügen.

In der angeführten Anrede ist auf Rechnung des Einflusses der mit Ischtar verknüpften Vorstellungen die Beschreibung der Nin-gal und ganz besonders die als der kriegerischen[8]) zu setzen, die eigentlich der uralten Nanâ von Erech zukommt, und wenn anderseits Nin-gal auch als die „Mutter der Götter" angerufen wird, so erinnert das an die andere Phase der Ischtar, nämlich an die grosse Muttergöttin. Jedoch kann in diesem Fall der Titel auch davon herrühren, dass Sin, der Gemahl der Nin-gal, ganz gewöhnlich „Vater"[9]) der Götter genannt wird. Wenn

1) *muṭibat balaṭi* d. h. Glück verleihend.

2) Da Sin der Vater des Sonnengottes ist (siehe oben S. 66) ist Nin-gal die Mutter.

3) *na-an-nar ilâni* — d. i. Sin.

4) So zu ergänzen — nicht Schamasch — wie Martin, Textes Religieux (1900) S. 2 vorschlägt.

5) „Haus des Gefildes" — also, wie aus dieser Stelle hervorgeht, Name des Heiligtums der Ningal in Harran.

6) d. h. des Königs, dessen Name unmittelbar folgt.

7) Zeile Obv. 12 bis Rev. 22. Die letzte Zeile lautet „Dies steht auf dem *(Gisch) tal-li* der Ningal". Unser Text ist also eine Abschrift des Originals.

8) *karrittum* — derselbe Ausdruck, der in Ischtar-Hymnen so oft erscheint. Siehe oben S. 529, 535, 539 usw. 9) Siehe z. B. oben S. 436 folg.

aber Nin-gal bei ihrem „erstgeborenen“ Schamasch Fürbitte einlegen soll, so deutet das auf ein göttliches Wesen hin, das dem Sonnengott gegenüber eine unterwürfige Stellung einnimmt,[1]) und das passt nicht auf die Mutter des Gottes. Es schwebt dem Dichter also noch eine andere Göttin vor. Nun wäre es das natürlichste, an die Gemahlin des Schamasch zu denken. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass die Göttin Â — wie die Gemahlin des Schamasch genannt wurde — doch eine zu unbedeutende Rolle spielt, als dass man berechtigt wäre, eine Übertragung ihrer Rolle auf Nin-gal anzunehmen. Da wir aber bei der Besprechung der Ischtar-Hymnen gesehen haben, dass man die „glänzende“ „hellleuchtende“ Göttin mit dem Sonnengott verglich oder wenigstens ihm zur Seite stellte,[2]) so ist wohl, besonders in Anbetracht der Betonung des strahlenden Glanzes der Nin-gal, an die eigentliche Ischtar zu denken.

Entsprechend also der Tendenz dem Marduk in Babylonien und dem Aschur in Assyrien die Züge und Eigenschaften der Hauptgötter — Bel, Ninib, Ea, Schamasch, Nergal, Adad und selbst Sin[3]) — zuzuschreiben, können wir in dem Entwicklungsgang des babylonischen Pantheons die allmählige Konzentrierung der weiblichen Götterwesen auf eine einzige Göttin, die unter verschiedenen Namen und Erscheinungsformen auftritt, verfolgen; jedoch mit dem bedeutenden Unterschiede, dass, während auf Marduk, respektive auf Aschur die Rollen der Hauptgötter übertragen werden, bei Ischtar im Gegenteil es ihre Züge und Eigenschaften sind, die die andern Göttinnen annehmen, sowohl diejenigen, die wenigstens zum Teil ihre selbständige Stellung bewahren, wie solche, die als Gefährten männlicher Götter ihre Existenz fristen. Daraus folgt also, dass sie Erscheinungsformen der einen Göttin bilden, die als Mutter und Erzeugerin, als Befruchtende und neues Leben gewährende, als gütige, heilende und hilfreiche Macht gedacht wird, aber auch als zürnende und stürmende Kraft, deren Gunst für den Kampf zu erlangen eine unerlässliche Vorbedingung des Sieges ist.

Dass trotz dieser unverkennbaren Tendenz Göttinnen auch angerufen werden, ohne dass in den betreffenden Gebeten auf Verknüpfung mit Ischtar angespielt wird, ist selbstverständlich. Es seien daher auch einige Beispiele von solchen Gebeten angeführt.

Als Gegensatz zu der oben angeführten Huldigung[4]) an Gula oder Bau, in der die Göttin durchsichtig nur als eine Erscheinungsform der Ischtar aufgefasst wird, liegt ein anderes Gebet ganz allgemeiner Art

1) So legt Nebo bei Marduk (Obv. S. 404 und 413) Fürsprache ein, Nin-gal bei Sin (S. 410), Â bei Schamasch (S. 412), ja Ischtar und Schamasch bei Sin (S. 410), Nin-karrak vor Schamasch und Marduk (S. 406), Lugal-Maradda bei Marduk (S. 406).

2) Siehe oben S. 531 u. 542. 3) Siehe oben S. 518.

4) Seite 546.

vor, in der die Göttin zwar als Gemahlin des Sonnengottes Ninib ihren Platz am Himmel erhält, aber zugleich als eine erbarmungsreiche Macht aufgefordert wird, Fürsprache bei den erzürnten Göttern zu Gunsten eines Leidenden einzulegen.[1])

Grosse Gula, barmherzige Mutter, im glänzenden Himmel wohnend,
Ich rufe dich an, meine Herrin, steh' mir bei und höre mich an!
Ich ersuche dich, ich wende mich zu dir, wie die Schnur[2]) meines Gottes und meiner Göttin habe ich deine Schnur angefasst.
Da richten und Entscheidungen zu treffen,
Da Wiederbelebung und Gnade bei dir sind,
Da du zu schützen, schonen und zu retten verstehst,
O Gula, meine grosse Herrin, barmherzige Mutter,
Unter den vielen Sternen des Himmels,
[Rufe ich dich an],[3]) wende ich mich zu dir. . . . .
Empfange von mir *upuntu*[4]) und nimm an mein Flehen!
Lass mich dich zu meinem erzürnten Gott und zu meiner erzürnten Göttin senden,
Um den Gott meiner Stadt, der erzürnt ist, mit mir auszusöhnen
— —
O grosse Gula, auf deinen erhabenen Befehl, der von E-kur [ausgeht?],
Und deine treue unveränderliche Gnade
Möge mein erzürnter Gott zu mir zurückkehren, möge meine erzürnte Göttin [sich zu mir wenden],
Möge das erzürnte Herz des Gottes meiner Stadt mit mir ausgesöhnt sein.
Wer böse war, mag sich beruhigen, wer erzürnt war, [möge sich besänftigen].
O, Gula, grosse Herrin, die [Fürsprache] einlegt[5])
Bei Marduk dem König der Götter, meinem barmherzigen Herrn . . . .
Dein Schutz ist weit, dein Erbarmen[6]) schwerwiegend,
Ein Geschenk der Gnade und des Lebens [lege] mir auf,
So will ich deine Grösse verkünden, in Demut dir huldigen.

Der allgemeine Charakter des Gebetes geht daraus hervor, dass dasselbe Gebet mit geringen Abweichungen behufs Abwendung des durch einen Traum offenbarten göttlichen Zorns bei Gelegenheit einer Mondfinsternis vorgeschrieben ist.[7]) Auch die Beziehung auf E-kur zeigt, dass wir es mit einem Gebet an Bau als die Gemahlin des Ninib zu

---

1) King, Babylonian Magic Nr. 6, Nr. 71—94. Voran gehen Gebete an Anu, Nusku und Sin; und es folgt ein Gebet an Marduk. Teilweise Paralleltexte bei King a. a. O. Nr. 4, Rev. 24—37 und No. 37, 7—13.

2) *ulinnu*. Das zu Grunde liegende Bild setzt also das Anfassen einer Schnur als eine symbolische Handlung bei dem Gebet voraus. Die Zeile will demnach sagen, dass der Betende sich an die Gula mit derselben Innigkeit wie an seinen Schutzgott und seine Schutzgöttin wendet.

3) Lies *al-si-ki*, (?)

4) Eine Opfergabe — vielleicht Feinmehl. Siehe auch oben S. 537.

5) Lies *sa-bi-ta-at a[bûti]* und vergleiche oben S. 536 Anm. 7.

6) Wörtlich: „Zurückkehren zu dir."

7) King a. a. O. No. 4, Rev. 24—49. Voran geht das mitgeteilte Gebet an Damkina. Siehe oben S. 537.

tun haben, während andererseits die Bitte an die Göttin, sie möge auch bei Marduk Fürsprache einlegen, darauf hinweist, dass das Gebet dem Ritual zu Babylon angepasst wurde — entweder zum Gebrauch im Tempel des Ninib[1]) in der Hauptstadt, bei dem sich wohl eine Kapelle oder Heiligtum für seine Gemahlin befand, oder für eines der Heiligtümer der Gula innerhalb des Terrains von E-sagila.[2])

Auch an Taschmitum, die Gemahlin des Nebo, liegt ein Gebet vor, das, in zwei Rezensionen erhalten, sowohl zur Abwendung des bei einer Mondfinsternis eingetretenen Übels vorgeschrieben ward,[3]) sowie als allgemeine Bitte um Befreiung von Krankheit und dem schwer lastenden Bann diente[4]) Letzterer Text gibt das Gebet in vollerer Form wieder, aber leider ist der erste Teil schlecht erhalten. Die Anfangszeilen lauten:

. . . . . Göttin . . . . . .
Deren Befehl ausgeführt wird, wohnend . . . . .
Die den Zorn des Gottes und der Göttin besänftigt,
Die Gebet und Bitte annimmt,
Gebet und Flehen empfängt.

In den folgenden Zeilen werden die Beziehungen der Göttin zu E-sagila und E-zida — also zu Babylon und Borsippa — dargelegt. Als „Königin von Borsippa" und „Herrin der menschlichen Niederlassungen" ist ihr Befehl auch über alle Götter und Göttinnen erhaben. Die Götter huldigen ihr und von ihr kommt Heil und Gnade. Sodann fährt der Text fort:[5])

O, Taschmitum, Göttin des Anflehens und der Zuneigung, Herrin . . .,
Ich N. N. Sohn des N. N. . . dessen Gott N. N. . ., dessen Göttin N. N. . .[6]),
Ich wende mich zu dir, meine Herrin, höre meine Bitte,
Vor Nebo, deinem Gemahl, dem herrschenden Herren, dem erstgeborenen
Von E-sagila, lege Fürsprache ein[7])!
Möge er meinen Ruf hören auf deinen Befehl,
Möge er mein Flehen annehmen, meine Bitte erfassen!
Auf seinen mächtigen Ruf mögen mein Gott und meine Göttin mir wieder gut sein.
Möge die Krankheit meines Körpers entfernt werden,
Möge das Seufzen meines Fleisches weggenommen werden,

---

1) Siehe oben S. 453. 2) Siehe oben S. 252.

3) King a. a. O. No. 1, Rev. 37—51. Voran gehen „Mondfinsternisse — Gebete" an Sin und Ischtar. Siehe oben S. 529 Anm. 4.

4) King a. a. O. No. 33, 20—37.

5) Hier setzt der Paralleltext King Nr. 1 Rev. 37 ein.

6) In dieser Zeile ist der Name des Bittenden sowie die Namen seines Schutzgottes und seiner Schutzgöttin einzusetzen, und nach dieser Zeile folgt im Paralleltext die bei den Mondfinsternisgebeten übliche Formel: „gegen das Übel der Mondfinsternis, die im Monat . . . . am . . . . Tag eintritt || gegen das Übel der Vorzeichen ‚der unheilvollen' nicht guten Vordeutungen in Bezug auf meinen Palast und mein Land." Vergl. oben S. 537 und das Nähere über diese und ähnliche Formeln im XIX. Kapitel.

7) Im Paralleltext eine Zeile mit der vorhergehenden bildend.

Möge die Krankheit meiner Muskeln hinweggeführt werden.
Mögen die Behexungen,[1]) die auf mir lasten, gelöst werden,
Möge der Bann entfernt, [die Behexung] weggenommen werden,
Möge der Dämon[2]) weichen, seine Brust [sich abwenden?]!
Möge auf deinen Ausspruch Gnade sich niederlassen,[3])
Mögen Gott und König Gnade verkünden!
Auf deinen unabänderlichen Befehl und deine beständige Gnade,
O, Herrin Taschmitum.

Taschmitum wird also hier ersucht, genau wie Gula in dem vorhergehenden Gebet, den Zorn der Schutzgötter zu besänftigen, und entsprechend dem Anruf an Gula, dass sie bei Marduk Fürbitte einlegen soll, wird die Taschmitum aufgefordert, bei ihrem Gemahl dasselbe auszuführen.

Diese zwei Gebete mögen als Beispiele für Anrufungen an Göttinnen genügen, in denen man sich direkt auf die Eigenschaften und Kräfte der in Betracht kommenden Mächte beruft, ohne dass man auf Verschmelzung mit Vorstellungen von der grossen Ischtar Bezug nahm oder an diese Vorstellungen anknüpfte.

Wir stehen am Schluss des Kapitels. Wenn auch von weiteren Veröffentlichungen des überaus reichen Materials noch nähere Angaben über die Vorstellungen, die man sich von den verschiedenen Göttern machte, zu erwarten sind, wodurch wir dann einen klareren Überblick über den diesen Vorstellungen zugrunde liegenden Entwicklungsgang gewinnen werden, so genügen die angeführten Beispiele, um ein Bild von dem praktischen Einfluss zu entwerfen, den die in den Priesterschulen entwickelte Götterlehre auf das religiöse Leben des Volkes hatte. Die Gelegenheiten waren, wie wir gesehen haben, äusserst verschieden, bei denen man sich an die Götter wandte. Wir haben Beispiele von Hymnen angeführt, die sich als Bestandteile eines für Festtage zu Ehren der Götter vorgeschriebenen Rituals erwiesen, während bei vielen der angeführten Hymnen und Gebete Umstände persönlicher Art die Veranlassung bildeten, sich an diesen oder jenen Gott oder an eine Göttin zu wenden. Wenn auch das öffentliche Wohl und der Glückszustand der Herrscher in den Hymnen und Gebeten stärker betont werden als die Gewährung der Bitten des einzelnen, so gewinnen wir doch den Eindruck, dass die Massen sich den Göttern sehr nahe fühlten, und dieser Eindruck wird noch gestärkt werden, wenn wir zu den Omina-Texten gelangen,[4]) in denen die Zustände und Hoffnungen des gewöhnlichen Menschen bedeutend mehr zur Geltung kommen, obwohl auch hier

---

1) *rukhû* dreimal (?) wiederholt; im Paralleltext das Ideogramm Ukh (Brünow 792) mit Pluralzeichen dreimal wiederholt.

2) Gallu (Paralleltext Namtar) im allgemeinen Sinn von Dämon gebraucht, wie oben S. 497—498. 3) So nach dem Paralleltext.

4) Kapitel XIX—XX.

wiederum das Land und seine Herrscher den Vordergrund einnehmen. Die Götter konnten gegen den Einzelnen wie gegen das Land ergrimmt sein, sie zeigten ihren Zorn durch allerlei Unglücksfälle, die den Menschen zustiessen, sowie durch missglückte Unternehmungen öffentlicher und privater Art; aber die Möglichkeit war immer vorhanden, durch Gebete und Huldigungen, in Verbindung mit Opfern und gewissen Reinigungsriten oder zeremoniellen Vorschriften, den göttlichen Zorn zu beschwichtigen.

66089.

Relig.
Hist.
J

Author Jastrow, Morris.

Title Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vol. 1.

DATE. | NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU